STOCKHOLM DISSERTATIONS IN COMPARATIVE RELIGION
1

JAN SAMUELSSON

ISLAM I AFGANISTAN
UNDER KUNG MUHAMMED ZAHIR SHAH

EN STUDIE AV MODERNISERINGSPROCESSENS
FÖLJDER FÖR ISLAMS STÄLLNING I AFGANISTAN

ENGLISH SUMMARY

STOCKHOLM 1975

Islam i Afganistan

— under kung. Muhammed Zahir shah

En studie av moderniseringsprocessens följder för islams ställning i Afganistan

av
Jan Samuelsson

AKADEMISK AVHANDLING

som för vinnande av filosofie doktorsexamen med examinators tillstånd framlägges till offentlig granskning måndagen den 5 maj 1975, Stockholms universitet, Frescati, Hus B, hörsal 5, klockan 10.00.

STOCKHOLM 1975

Stocholm Dissertations
in Comparative Religion
I

Jan Samuelsson

Islam i Afganistan

– under kung Muhammed Zahir shah

En studie av moderniseringsprocessens följder för islams ställning i Afganistan

STOCKHOLM 1975

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

TEXTGRUPPEN I UPPSALA AB, 1975

Innehållsförteckning

Förord
Inledning 1
Teoretisk bakgrund 7

A. Afganistan 11
a1. Topografi och klimat 11
a2. Näringsliv 11
a3. Provinser 15
a4. Språk 15
a5. Den sociala strukturen 17
a6. Styrelseskick 22
a7. Social mobilitet 23

B. Etniska grupper 26
b1. Pashtoner 26
b2. Tadjiker 27
b3. Hazaras 28
b4. Uzbeker och turkmener 29
b5. Chahar Aimak 30
b6. Baluchi 30
b7. Kizilbash 31
b8. Den traditionella stametiken 31
b9. Etniska grupper — historia 34

C. Moderniseringsprocessen 39
c1. Femårsplanerna 39
c2. Jordbruk 39
c3. Handel 40
c4. Industri 40
c5. Hälsovård 41
c6. Utbildning 42

D. Islam i Afganistan 47
d1. Islams historia i Afganistan 47
d2. Religiösa grupper 47
d3. Ithna Ashariyya 48
d4. Sufier och dervischer 49
d5. Roshaniyya 50

E. Ismailiterna 51

e1. Historisk bakgrund 51
e2. Geografisk spridning 52
e3. Etnisk tillhörighet 54
e4. Läran 54
e5. Attityder till ismailiterna 60
e6. Ghali, Ibahiyya, Maulay och Aliilahis 60

F. Folktro 64
f1. Djinn 65
f2. Shaitan-Iblis 68
f3. Änglar (Malaika) 68
f4. Pāri 69
f5. Naturandar 70
f6. Onda ögon 72
f7. Talmagi 73
f8. Helgongravar 74

G. Mullas 78
g1. Utbildningsvägar 78
g2. Mullans olika funktioner 79
g3. Mullas i tidigare litteratur 80
g4. Mullan-prästan 82
g5. Mullan-helgonet 83

H. Världsbilden hos religiösa funktionärer/ledare 85
h1. Ortodoxa koranlärde: Den religiösa världsbilden 85
h2. Inställningen till folktron 86
h3. Inställningen till andra religiösa grupper 86
h4. Inställningen till icke-religiösa ideologier 87
h6. Bymullas: Inställningen till folktron 87
h7. Bymullas: inställningen till sociala förändringar 88
h8. Bymullas: Inställningen till andra religiösa grupper 89
h9. Typstudier 90

I. Grundpelarna 99
i1. Den rituella bönen 99
i2. Fastan 99
i3. Allmosan 100
i4. Vallfärden 101
i5. Titlar 104
J. Moderningseringsprocessens följder för islam i Afganistan 105
K. Kort sammanfattning 110
L. Summary in English 111

Fotnoter 117
Litteratur 121

Kartor

Afganistan 10
Afganistan: provinsindelning 16
Centrala Afganistan 53

Tabeller

1. Afganistan. Allmän handel 1956-1969. Import och Export 12
2. Importhandel 13
3. Exporthandel 14
4. Handelspartners 14
5. Transport och kommunikationer 41
6. Skolformer i Afganistan 46

Förord

Avhandlingen är resultatet av ett fältarbete i Afganistan. Fältarbetet möjliggjordes genom ett anslag från Ograduerade forskares vetenskapliga fond. Vid mitt arbete i Afganistan fick jag värdefull hjälp av de afganska myndigheterna, speciellt då från Ministry of Information and Culture och Foreign Ministry. Shariat faculty, vid Kabuls universitet, under ledning av dean Niazi och vice-dean Khan Muhammed, lade ned ett stort arbete på att förse mig med data till avhandlingen. En del av datasamlandet skedde alltså i samarbete med Shariat faculty och utan denna hjälp hade det varit svårt att genomföra fältarbetet på ett tillfredsställande sätt. Speciellt vill jag tacka Daunish Suljuki, som bidrog med intressanta uppslag för avhandlingens problematik samt genom sin personliga vänskap gav mig ett psykologiskt stöd i mitt arbete. Slutligen vill jag tacka min handledare professor Åke Hultkrantz för det stöd och de värdefulla råd han givit mig under skrivandet av avhandlingen.

Inledning

Denna avhandling är baserad dels på ett fältarbete utfört i Afganistan under vintern och våren 1971 och dels på skriftliga källor. Fältmaterialet består av intervjuer samt av direkta observationer. Skriftliga källor, som behandlar den aktuella situationen för islam i Afganistan, föreligger tyvärr i ett mycket ringa antal. De är dessutom i en del fall, tycks det mig, av tvivelaktigt värde, vilket förhoppningsvis kommer att framgå av min genomgång av dem i avhandlingen.

Det afganska samhället genomgår för närvarande en moderniseringsprocess, som syftar till att på sikt stärka landets ekonomi. Denna process innebär främst en reformation och utbyggnad av utbildningsväsendet, ökad industrialisering samt en modernisering och utbyggnad av jordbruket, handeln och sjukvården. Avsikten med avhandlingen är, att påvisa och analysera de eventuella följder, som denna omvandling av det afganska samhället kan ha för religionens del. Närmare bestämt innebär detta en undersökning av moderniseringsprocessens följder för: 1. de religiösa funktionärernas (inom islam) ställning i det afganska samhället, 2. folktrons ställning, 3. relationerna mellan de olika islamska grupperna i Afganistan, 4. religionens roll i skolan. I första hand behandlas punkt ett närmare, medan jag beträffande punkt två, tre och fyra mera syftar till att ge en allmän överblick och sammanfattning av den aktuella situationen.

Avhandlingen syftar även till att utgöra en elementär dokumentation av ismailiternas utbredning och lära i Afganistan av idag. Det skriftliga material, som i detta avseende föreligger, om ismailiterna i Afganistan är ytterst knapphändigt.

Avhandlingens rumsliga ram är Afganistan även i så motto, att inga jämförelser görs med liknande företeelser i andra områden (t.ex. mellan funktionärer i Afganistan och religiösa funktionärer i andra islamska stater). Den tidsmässiga ramen är moderniseringsprocessens inledande, vilket här innebär påbörjandet av den första femårsplanen för ekonomisk utveckling i Afganistan år 1956 och fram till år 1971, då fältarbetet utfördes. Avhandlingen är dock inte strikt avgränsad till denna period: bl.a. ingår en redogörelse för Afganistans historia samt islams historia i Afganistan.

Avhandlingens syfte är alltså att undersöka hur, i ett konkret fall, samhälleliga förändringar kan tänkas påverka religionen främst i dess sociala manifesteringar men även såsom ideologi.

Intervjuerna

Eftersom avhandlingen delvis är baserad på intervjumaterialet, torde det vara nödvändigt, att närmare beskriva hur intervjuerna rent tekniskt ut-

fördes, hur jag bedömde intervjusituationerna, d.v.s. relationerna mellan mig och de intervjuade och hur jag bedömde intervjumaterialet. En del av intervjuerna utfördes med hjälp av tolk, som översatte svaren till engelska. I andra fall behärskade informanterna engelska, vilket möjliggjorde samtal utan tolk. Eftersom jag inte behärskar något av de inhemska språk som talas i Afganistan, var jag alltså i vissa fall beroende av tolk. Eftersom så många olika språk talas i Afganistan, hade jag inte klarat mig utan tolk, även om jag behärskat ett av dem. De olika språken behandlas under en särskild rubrik. Nedan följer en kortfattad beskrivning av tolkarna: 1. D. kom från en högt aktad familj från Herat och hade en akademisk examen i religion (islam) och språk (engelska). Han tjänstgjorde bl.a. som lärare i engelska vid Kabuls universitet. Etnisk tillhörighet: pashton. Religiös tillhörighet: sunnit. 2. S. kom från en köpmansfamilj i Kabul. Ingen formell utbildning men talade en utmärkt engelska. Pashton och sunnit, men ansåg att "man kan likaväl vara shiit, huvudsaken är att man tror på Profeten". 3.C. kom från en fattig familj i Ghazni. Han hade lärt sig engelska under en tids arbete som betjänt åt en engelsk familj. Etnisk tillhörighet: hazara. Religiös tillhörighet: shiit (Ithna Ashariyya). Han hade samma syn på religionen som tolk nummer två. 4. Bymulla' från Paghmān. Talade en relativt dålig engelska och användes endast i ett par intervjuer. Etnisk tillhörighet: tadjik. Religiös tillhörighet: sunnit, med en negativ inställning till shiiter. Nummer ett och tre var relativt unga män, nummer två var medelålders och nummer fyra var en äldre man. Enligt vad jag kunnat erfara, var tolkarna helt lojala mot de målsättningar jag hade i mitt arbete. Även andra tolkar än ovannämnda användes, men då endast vid någon enstaka intervju. Den tolk, som användes mest, var nummer ett.

Vid de första intervjuerna använde jag mig av bandspelare, men det visade sig, att de flesta informanterna ogillade att samtalen togs upp på band och därför svarade ytterst knapphändigt vid dessa tillfällen. Detta är helt förståeligt, eftersom de ämnen som behandlades, av informanterna ofta uppfattades som mycket känsliga och i vissa fall t.o.m. riskabla att uttala sig om. I stället gjorde jag så, att jag skrev ned svaren exakt så som tolken formulerade dem. Intervjuerna utfördes oftast i informanternas hemmiljö och mer sällan på den plats där jag bodde, därför att jag förmodade, att informanterna upplevde en större trygghet vid intervjusituationen om den ägde rum i en för dem välkänd miljö och att detta skulle göra dem mindre restriktiva i sina uttalanden. Informanterna betalades aldrig för intervjuerna och det var alltid fråga om frivilliga intervjuer. Jag upplyste vanligtvis inte informanterna exakt om vad jag var intresserad av för upplysningar, utan endast att jag tänkte skriva en bok om islam i Afganistan. Vid intervjuerna formulerade jag inledningsvis frågorna tämligen vagt, så att informanterna till stor del själva kunde bestämma vad de ville tala om. Jag fann, att det på detta sätt gick att få ut betydligt mer upplysningar speciellt

rörande frågor, som uppfattades som känsliga av informanterna, än om jag använde mig av exakta frågor. Det vore för övrigt naivt att tro, att exakta frågor innebär exakta svar i ett asiatiskt land, därför att det kanske gör det i ett europeiskt land. Den enda nackdelen med denna intervjuteknik var, att intervjuerna blev tämligen långa, ibland upp till 4—5 timmar. För att på ett tillfredsställande sätt kunna bedöma värdet av de upplysningar man får vid intervjuerna, fordras i fallet Afganistan, att man känner till främst informantens religiösa tillhörighet samt även etnisk tillhörighet och grad av utbildning, eftersom dessa faktorer i viss mån kan påverka svarens utformning. Detta gäller speciellt i fråga om religiös tillhörighet. Men för en mer fullständig förståelse av intervjusvaren räcker det inte med att känna till dessa fakta om informanten. Man bör helst även ha en någorlunda uppfattning om den bild den intervjuade har av intervjuaren. De intervjuade tycktes, efter vad som framkom, ha ett stort förtroende för mig som individ. Denna positiva attityd till mig personligen var av ovärderlig hjälp för mig vid genomförandet av fältarbetet. Efter vad jag kunnat utröna berodde denna inställning på bl.a. följande faktorer: befolkningen betraktade mig som ofarlig, dels därför att jag kom från ett litet okänt land, dels därför att jag uppfattades som mycket ung; min positiva inställning till islam blev snabbt känd inom det område där jag bodde; mina politiska åsikter i frågor, som berörde Afganistans intressesfär, sammanföll med befolkningens; jag umgicks inte med europeer på fritiden, utan så gott som enbart med afganer. Den positiva inställningen till mig tycktes omfattas av alla kategorier av grupper utom av de radikala studenterna vid Kabuls universitet. Jag hade svårt att få kontakt med denna grupp, bl.a. på grund av min nära liering med shariat faculty vid nämnda universitet.

Vid värderingen av intervjusvaren har olika personers svar vägts emot varandra med hänsyn tagen till informantens etniska och religiösa tillhörighet, grad av utbildning och inställning till intervjuaren. Svaren har även vägts emot de direkta observationer jag gjort, vilka bl.a. gällt sådana företeelser som utövandet av de rituella bönerna och utseendet på t.ex. moskéer. Slutligen har även svaren vägts emot de skriftliga källor, som funnits att tillgå. Beträffande redigeringen av materialet skall påpekas, att ingen undersökning är fri från de värderingar, som den som utfört den har. Målsättningen för mig har naturligtvis varit att göra en så rättvisande undersökning som möjligt, men inga data kan ju egentligen sägas vara objektiva, så länge som de är utvalda bland en mängd andra existerande data. Ett sådant urval är oundvikligt på grund av praktiska skäl. Hur urvalet görs bestäms medvetet eller omedvetet av de värderingar som undersökaren har.

I denna avhandling har jag medvetet utelämnat vissa fakta, trots att de har ett visst intresse för avhandlingens problematik, därför att de genom sin natur direkt utpekar vissa individer på ett för dem ofördelaktigt sätt.

Intervjumaterialet omfattar intervjuer med personer från så gott som samtliga etniska och religiösa grupper i landet. Jag har inte strävat efter en exakt jämn fördelning av antalet informanter från de olika grupperna. Det hade, förutom att vara praktiskt svårgenomförbart, knappast heller givit någon exaktare bild av islam i Afganistan, eftersom inga **avgörande** skillnader har märkts mellan de olika gruppernas svar. Trots de många olika etniska grupper som existerar i Afganistan, kan landet i stort sägas ha en tämligen homogen kultur baserad på islam, stametiken och de gemensamma förutsättningarna för försörjning, som bestäms av landets natur. För övrigt skall sägas att av praktiska skäl, som jag ej kunnat råda över, är knappast några av informanterna kvinnor.

Litteratur

Donald N. Wilber gör i sin Afganistan-bibliografi av år 1968, följande iakttagelse: "There is, for example, very little reliable and up-to-date material on religion in Afghanistan/. . ./"[01]. Detta medför, att procentuellt sett en ganska liten del av den anförda litteraturen i avhandlingen, direkt behandlar islam i Afganistan av idag. De flesta här medtagna verken behandlar islam i allmänhet eller Afganistan i allmänhet. Som redan nämnts är en del av litteraturen om islam i Afganistan, enligt min mening, av tvivelaktigt värde. En del av den anförda litteraturen är av direkt samhällsvetenskaplig natur, vilket är en given följd av avhandlingens inriktning.

Beträffande transkriptionen kan följande nämnas: de geografiska namnen och andra främmande ord i avhandlingen är från en rad olika språk. Det innebär att man inte utan stor svårighet kan inordna dem i ett transkriberingssystem. Det finns ord av arabiskt, persiskt, turkiskt och pashtonskt ursprung med i texten. Afganska ortnamn är inte alltid standardiserade: myndigheterna i Kabul använder ett namn, de som bebor orten ifråga använder ett annat, medan folk som bebor andra delar av landet använder ett tredje namn på orten ifråga. Speciellt godtyckligt är också användandet av vokalerna "i", "o" och "u" i ortnamn. Likadant är det med användandet av bokstäverna "q" och "k". I görligaste mån har jag löst detta problem på så vis att jag använt de transkriberingar, som mina tolkar gjorde. I de fall där detta inte varit möjligt har jag följt de transkriberingar, som funnits på kartor över Afganistan, även om inte heller dessa i alla fall varit enhetliga. Bokstavskombinationen th uttalas i vissa fall i texten som svenska s, i t.ex. ithna och Uthman.

Uttrycket "ortodoxa koranlärde", som används i avhandlingen, avser de högsta religiösa ledarna i landet, funktionärer inom rättsväsendet och lärarna vid shariat faculty vid Kabuls universitet.

Slutligen skall påpekas att det var ytterst svårt att få tillstånd av de afganska myndigheterna att genomföra fältarbetet. Enligt Foreign Ministry,

Afganistan, hade tillstånd för en undersökning av landets religion aldrig tidigare lämnats till en utlänning. Först efter en mängd ingående samtal med olika myndigheter i Kabul beviljades jag detta tillstånd. När jag väl fått tillståndet, fick jag dock ett fullt stöd från så gott som alla de grupper jag vände mig till.

Avhandlingens uppläggning i textavsnitt är följande: Först följer en kort presentation av Afganistan i geografiskt och ekonomiskt hänseende. Det afganska samhällets uppbyggnad analyseras sedan med utgångspunkt från begrepp som social klass, social stratifiering och social mobilitet. Efter denna presentation följer en närmare beskrivning av de etniska grupper, som bebor landet. Under denna rubrik redovisas kulturella särdrag som språk och religion samt socioekonomiska karakteristika för de olika grupperna. Utifrån dessa kapitel, som ger de nödvändiga baskunskaperna om landet, följer sedan textavsnitt, som behandlar moderniseringsprocessen. De beskriver de olika moment, som ingår i moderniseringsprocessen och analyserar de sociala konsekvenserna av dessa. Därefter följer de rent religionshistoriska avsnitten i avhandlingen. De följer samma indelningsprincip som de tidigare kapitlen, d.v.s. först ges en allmän översikt över de olika religiösa grupperna i landet. Sedan behandlas vissa speciella kategorier såsom folktron och olika typer av religiösa funktionärer. Det kapitel, som behandlar ismailiterna, utgör till viss del ett eget avsnitt i avhandlingen, d.v.s. det syftar, som nämnts, inte bara till att belysa moderniseringsprocessens följder för islam i Afganistan, utan är även ämnat att utgöra en grundläggande dokumentation av denna religiösa grupp vad beträffar trosuppfattning, geografisk utbredning och etnisk tillhörighet. Det korta textavsnitt, som behandlar de religiösa grundpelarna, tjänar till att belysa om islams ställning såsom dominerande ideologi i Afganistan har påverkats av moderniseringsprocessen. De fakta, som framkommit i de olika kapitlen, sammanställs i kapitlet "Moderniseringsprocessens följder för islam i Afganistan". Slutligen ges en kort sammanfattning av det resultat jag kommit fram till.

Det bör påpekas, att efter det att avhandlingen i sina väsentliga delar färdigskrivits, inträffade sommaren 1973 en politisk omvälvning i Afganistan, som ledde till *Muhammed Zahir Shahs* avsättning. Den nye ledaren för den afganska staten är *Muhammed Daud*. Muhammed Daud, som är släkting till kungen, var premiärminister i Afganistan under åren 1953—1963. Han intresserade sig då främst för ekonomiska och militära frågor. Bl.a. förbättrade han i väsentlig grad militärernas löner och övriga anställningsvillkor. Han var även starkt engagerad i pashtonistan-frågan och stödde de pashtotalande grupper i Pakistan som ville bilda en egen stat. Muhammed Dauds hållning i denna fråga medförde att handeln med Pakistan och Indien störtdes. Detta skapade ekonomiska svårigheter för Afganistan och ledde till att Muhammed Daud fick avgå år 1963.

Den tidsperiod som behandlas i avhandlingen är nu ett historiskt avslutat skede och beskrivningen av styrelseskicket som finns i texten gäller alltså inte för Afganistan av idag. Det sannolika är dock att detta maktskifte inte innebär några radikala förändringar för moderniseringsprocessens genomförande, eftersom Muhammed Daud kommer från samma politiska elitgrupp som kungen. Vi vet dock än så länge mycket litet om vad Muhammed Daud står för idag i politiskt hänseende. Enligt de knapphändiga informationer som finns att tillgå om den nye ledaren för den afganska staten, torde den eventuella skillnaden mellan denne och Muhammed Zahir Shah ligga på det utrikespolitiska planet: Muhammed Daud vill stärka relationerna till Sovjetunionen.

Sannolikt kunde Muhammed Daud genomföra denna omvälvning på grund av sina goda förbindelser inom den afganska försvarsmakten. Men omvälvningen är förvånande med tanke på kungens popularitet bland breda folkgrupper i landet. Denne regent som bedrev en försiktig reformpolitik, vilken knappast kan ha provocerat några större grupper av befolkningen, går till historien som en av de minst omstridda härskarna i Afganistan.

Teoretisk bakgrund

Avhandlingen har med nödvändighet en explorativ inriktning. Det blir inte fråga om att säkerställa eller vederlägga redan uppställda fakta eller teser, eftersom knappast någon forskning har bedrivits med speciell inriktning på den problematik, som här tas upp till behandling, d.v.s. moderniseringsprocessens följder för islam i Afganistan.

Avhandlingen är alltså en studie av förhållandet mellan samhälle och religion eller närmare bestämt relationerna mellan social struktur och värdesystem inom ett givet samhälle.

Orsakerna till moderniseringsprocessens uppkomst i Afganistan tas inte upp till behandling, även om detta problem i och för sig naturligtvis är av stort intresse. Jag vill bara andraga följande för att belysa min principiella inställning: Moderniseringsprocessen är främst att betrakta som ett försök från den afganska statens sida att anpassa sig till ett socio-ekonomiskt system, som tycks ge större materiella fördelar än det egna systemet. Moderniseringsprocessen i Afganistan är dock endast i viss mån en följd av landets kontakt med vad man allmänt brukar kalla den västerländska kulturen. Studiet av moderniseringsprocessen är delvis ett led i studiet av kontakten mellan olika kulturer och de sociala förändringar, som denna eventuellt ger upphov till. Därmed är inte sagt att kulturkontakt är en nödvändig förutsättning för en moderniseringsprocess i ett s.k. utvecklingsland. Snarare kan man se det så, att den s.k. kulturkontakten påskyndar en process, som i sig ändå skulle ha ägt rum.

Det primära vid studiet av en moderniseringsprocess uppkomst och även följder är alltså inte, enligt min mening, studiet av kulturkontakt, utan fastmer en studie av den ekonomiska och sociala utvecklingen **inom** en kultur/ett samhälle.

Avhandlingen behandlar moderniseringsprocessens följder för religionen i egenskap av värdemönster och i dess sociala manifesteringar. Ett självklart påpekande är, att förändringar av verkligheten även leder till förändringar av beskrivningen inklusive värderingen av verkligheten och att dessa förändringar av verklighetsbeskrivningen i sin tur påverkar verkligheten. Tvistefrågan är, om det i första hand är den sociala (liktydigt med materiella) verkligheten, som är upphovet till värdemönstret eller värdemönstret, som är upphovet till den sociala verkligheten. Det är alltså fråga om val av utgångspunkt vid studiet av relationerna religion — samhälle: värdemönstret eller den sociala verkligheten. Man möter i praktiken bland de forskare, som arbetat med denna problematik, (t.ex. Karl Marx, F. Engels, Max Weber, Karl Mannheim och J. Wach), knappast någon, som ensidigt avgjort sig för endera utgångspunkten, utan skillnaderna ligger mer i

fråga om prioriteringen av dessa. Efter detta första val av utgångspunkt uppstår andra frågeställningar. Om man uppfattar den sociala verkligheten som den avgörande utgångspunkten vid studiet av relationerna religion — samhälle uppstår problemet: vilken **typ** av sociala förändringar är av avgörande betydelse för en förändring av värdemönstret? Karl Marx och Karl Mannheim ger två olika svar på denna fråga. Följande citat belyser denna skillnad. Marx: "I sitt livs samhälleliga produktion träder människorna i bestämda, nödvändiga, av deras vilja oberoende förhållanden, produktionsförhållanden, som motsvarar en bestämd utvecklingsgrad av deras materiella produktivkrafter. Summan av dessa produktionsförhållanden bildar samhällets ekonomiska struktur, den reella bas, på vilken en juridisk och politisk överbyggnad reser sig och vilken motsvaras av bestämda former av det samhälleliga medvetandet"[1]. Det avgörande för Marx är alltså den ekonomiska strukturen, vilken består av summan av samhällets produktionsförhållanden. Karl Mannheim betonar människans möjligheter att manövrera den tekniska utvecklingen, samtidigt som han menar, att det snarare är den sociala verkligheten, som är upphovet till värdemönstret än tvärtom. Vad som skiljer Mannheim och många forskare med honom från Marx i denna fråga, är att Mannheim hävdar, att vid sidan av förändringar av tekniker vid ekonomisk produktion finns andra tekniker, som, om de förändras, påverkar samhällets och värdemönstrets utformning[2]. Mannheim menar, att det finns många relationer mellan människor, vilka inte är av ekonomisk art: "In our opinion there are many relationships which have nothing to do with economics and yet are social. These have quite as much effect on the content and development of psychological and cultural processes as the economic elements we have just discussed"[3].

En forskare, som lämnat ett stort bidrag till förståelsen av relationerna mellan religion och samhälle, är Max Weber. Max Weber är svår att inplacera under endera rubriken "social verklighet" eller "värdemönster", därför att han aldrig helt försvor sig åt en av dem. Det ligger dock närmast till hands att räkna honom till de forskare, som satte värdemönstret i första hand. Ett exempel på detta utgör Webers resonemang om kapitalismens uppkomst i Europa: Ursprunget till den kapitalistiska ideologin måste sökas i den religiösa etik, som utvecklats främst inom kalvinismen.

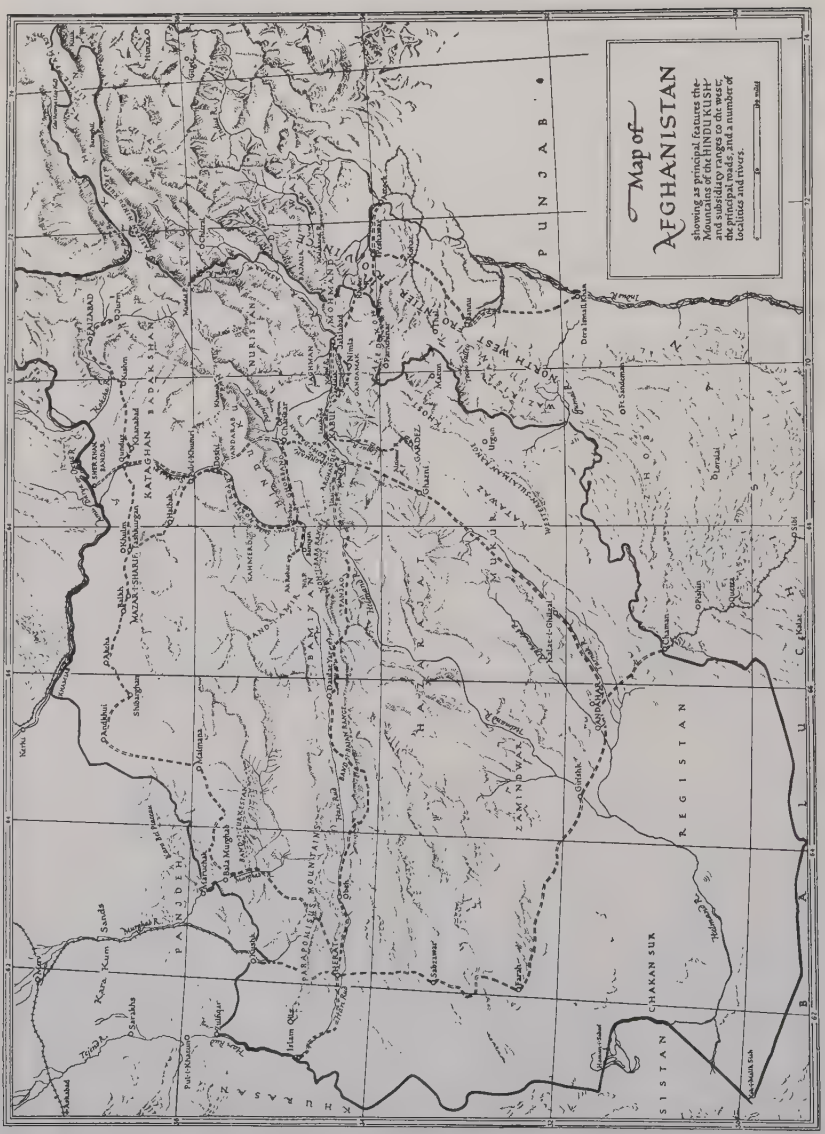
Vad Weber studerar här är främst relationen värdemönster—värdemönster d.v.s. kalvinismens värdemönster—kapitalismens värdemönster. De rent ekonomiska orsakssammanhangen kommer i andra hand. För att påvisa sambandet kalivinism-kapitalism använder sig Weber av ett psykologiserande, som, även om det är snillrikt, måste betraktas som osäkert. Webers påståenden om den kalvinska predestinationslärans arbetsbefrämjande effekt är ett exempel på detta. Förutbestämmelsetanken inom ideologier, religiösa och icke-religiösa, anses ofta ha den rent motsatta effekten.

Se t.ex. Herbert Tingstens resonemang i "Den svenska socialdemokratins idéutveckling", Sthlm 1967.

Som en jämförelse kan nämnas att den marxistiska synen på relationerna mellan kalvinism och kapitalism, såsom den formulerats främst av Engels, är att protestantismen är en ideologisk reflexion av de ekonomiska förändringar, som skedde i kapitalismens begynnelseskede. Det bör påpekas, att Weber inte ansåg, att alla religiösa föreställningar innehöll direktiv, som direkt påverkade den ekonomiska aktiviteten.

Vad som skisserats ovan, är endast de principiella riktningarna inom forskningsfältet religion—samhälle, i syfte att presentera de huvudalternativ, som finns att välja mellan vid studier av detta slag. Alternativen såsom de här beskrivits är av pedagogiska skäl polariserade: Vid en närmare analys av Marx och Webers texter finner man naturligtvis, att deras respektive inställning är betydligt mer nyanserad, än vad som här angivits. Men avsikten med kapitlet har inte varit en djupare analys av vissa samhällsforskares syn på denna problematik, utan ett åskådliggörande av olika synsätt på studierna av relationen religion-samhälle.

Min personliga inställning är, att det är lika legitimt att studera hur förändringar av den sociala verkligheten påverkar värdemönstret, som helt om. På grund av den explorativa karaktären av denna avhandling, d.v.s. den obefintliga tidigare forskningen beträffande Afganistan i denna fråga, finner jag det naturligt att välja den linje, som dominerat studiet av relationen islam samhälle i allmänhet, nämligen att ta samhället som utgångspunkt och studera hur förändringar av samhället påverkar religionen i egenskap av värdemönster och i dess sociala manifesteringar.



Hämtad ur Fraser-Tytler: Afghanistan, A Study of Political Developments in Central and Southern Asia. New York-Toronto 1967.

A. Afganistan

Afganistan gränsar i norr till sovjetrepublikerna Tadjikistan, Turkmenistan och Kirgizistan; i nordöst till den kinesiska provinsen Sinkiang; i öster och söder till Pakistan och i väster till Iran. Afganistan har en areal av 647 497 km^2 [1]. Invånarantalet är ungefär 16 milj. enligt de afganska myndigheterna. Huvudstaden är Kabul, med ett befolkningsantal, som den 30 juni 1967 var 289 703 personer[2]. Det bör dock nämnas, att nästan alla officiella siffror angående befolkningsantal, befolkningstillväxt, befolkningstäthet m.m. i Afganistan, är att betrakta som ungefärliga uppskattningar beroende på att någon folkräkning i vår mening aldrig gjorts. Det kan t.ex. nämnas, att de afganska myndigheterna uppskattade invånarantalet i Kabul år 1969 till 500 000. Som ovan nämnts var invånarantalet knappt 300 000 år 1967, enligt FNs statistik. Någon urbaniseringsprocess att tala om är inte märkbar i Afganistan och att antalet boende i Kabul skulle ha ökat med 200 000 på ungefär 2 år är en omöjlighet. (En förklaring till den stora skillnaden i detta fall skulle kunna vara att siffran 500 000 gäller för vintern 1969. Invånarantalet i Kabul är alltid större under vinterhalvåret på grund av att säsongarbetare då flyttar in till staden). De siffror, som i fortsättningen kommer att anges, är i de flesta fall att betrakta som ungefärliga.

A 1. Topografi och klimat

En mycket liten del av Afganistans yta är odlingsbar. Berg, stäppområden och öknar upptar större delen av ytan. Den väldiga bergskedjan Hindu Kush sträcker sig genom Afganistan från nordöst till sydväst. Från denna bergskedja utgår en mängd floder. Den odlingsbara marken finns i huvudsak i dessa floddalar. Klimatet utmärks av torra heta somrar och kalla vintrar. Den årliga nederbörden är liten, enligt Area Handbook for Afghanistan, ca 28–38 cm[2a], och faller huvudsakligen under mars och april månad. Den genomsnittliga temperaturen under juni–juli–augusti är 26–27° C. Under december–januari–februari är den under fryspunkten och upp till 7–8° C. Temperaturen kan dock variera oerhört under samma årstid i olika delar av landet, inte i första hand på grund av latituden, utan på grund av höjden över havet.

A 2. Näringsliv

Mindre än en tiondel av Afganistans totala ytareal är uppodlad. Afganistans ekonomi är baserad på jordbruk och fårskötsel. De viktigaste jordbruksprodukterna är vete, ris, korn, lusern, sockerbetor, hirs, linser, senapsväxter, grönsaker, rotfrukter, frukt, nötter och rörsocker. Fårskötseln ger

kött för konsumtion inom landet och skinn för export. Speciellt kända är de afganska lammskinnen, karakul. Exportprodukter är karakul, textilprodukter, skinn från får och andra djur, ull, färsk och torkad frukt, nötter och diverse jordbruksprodukter. Afganistan importerar främst socker, petroleumprodukter, cement, järn och stål, plus diverse konsumtionsvaror.

Den främsta handelspartnern är Sovjetunionen, beroende på geografiska och politiskt-ekonomiska skäl. Sovjetunionen har lämnat Afganistan stora lån till förmånliga villkor och ger för övrigt afganerna en mycket förmånlig växelkurs vid handelsutbyte. Sovjetunionen stöder även Afganistan i dess politik emot Pakistan. Andra viktiga handelspartners är U.S.A., England, Västtyskland, Indien, Japan, Pakistan och de östeuropeiska staterna. Exaktare upplysningar angående export, import och handelspartners lämnas i de tabeller, som redovisas. Tabellerna är hämtade ur Yearbook of International Trade Statistics, U.N. 1969[3].

TABELL 1. Afganistan. Allmän handel 1956–1969[1]. Import och export.

Year [1]	VALUE: in million afghani		CONVERSION FACTORS (New U. S. cents per afghani)		Year [1]	VALUE: in million afghani		CONVERSION FACTORS (New U. S. cents per afghani)	
	Merchandise					Merchandise			
	Imports	Exports	Imports	Exports		Imports	Exports	Imports	Exports
1956	2 500.9	2 775.4	*1.8474*	*1.8474*	1963	6 303.1	3 459.1	*1.9914*	*1.9914*
1957	2 877.7	3 156.1	*1.8650*	*1.8650*	1964	8 304.5	4 152.0	*1.7024*	*1.7024*
1958	3 897.6	2 485.7	*1.8667*	*1.8667*	1965	9 407.3	5 025.4	*1.3920*	*1.3920*
1959	3 650.3	2 722.3	*2.2173*	*2.2173*	1966	11 270.8	4 835.3	*1.3376*	*1.3376*
1960	3 392.1	1 949.5	*2.5589*	*2.5589*	1967	10 454.4	5 017.6	*1.3235*	*1.3235*
1961	4 124.3	2 222.1	*2.4027*	*2.4027*	1968	9 266.8	5 348.3	*1.3428*	*1.3428*
1962	5 841.2	2 967.6	*1.9845*	*1.9845*	1969 *	9 409.8	6 160.6	*1.3256*	*1.3256*

TABELL 2. Importhandel.

SITC Code	Commodity	GENERAL IMPORTS c.i.f.							
		1966		1967		1968		1969	
		Weight	Value	Weight	Value	Weight	Value	Weight	Value
	Total imports [1]		11 270.79		10 454.45		9 266.80		9 409.79
0	**Food**		2 250.79		1 917.02		1 118.63		1 607.29
046	Wheat meal and flour etc.	118 738	81.52	140 082	989.41	40 143	266.82	19	0.16
054	Vegetables, fresh, or simply preserved	2	0.07	15 017	93.97	116	0.57	26	0.17
061	Sugar	96 060	660.75	57 018	394.20	9 929	70.39	42 047	289.64
074 01	Tea	11 023	454.66	7 489	365.11	11 582	706.19	15 416	705.04
075	Spices	5 456	93.49	3 425	41.08	3 624	46.07	3 983	64.33
1	**Beverages and tobacco**		30.50		30.02		36.60		37.03
12	Tobacco and manufactures	...	27.99	...	27.41	...	35.76	...	35.49
2	**Crude materials, inedible, except fuels**		2.49		13.15		7.92		4.46
3	**Mineral fuels, lubricants, related materials**		414.13		404.47		477.17		563.43
313	Petroleum products	...	414.13	...	404.47	...	477.17	...	563.43
313 01	Motor spirit, etc.	123.5 [2]	239.21	109.4 [2]	218.54	142.9 [2]	284.65	165.3 [2]	299.12
313 02	Lamp oil and white spirit	6.8 [2]	25.82	8.3 [2]	28.37	3.2 [2]	33.34	7.5 [2]	26.25
313 03	Gas, diesel and other fuel oils	...	113.57	...	117.90	...	124.85	...	174.85
313 04	Lubricating oils and greases	...	32.51	...	38.04	2.5 [2]	31.56	...	61.60
4	**Animal and vegetable oils and fats**		62.98		236.01		328.24		292.49
412	Vegetable oils and fats	2 407	62.96	8 398	236.01	11 659	328.24	11 838	292.49
5	**Chemicals**		322.03		360.77		370.26		573.74
541	Medicinal and pharmaceutical products	1 216	170.90	798	191.98	802	186.26	1 036	260.83
552	Perfumery, cosmetics, soaps, etc.	4 209	96.48	8 025	127.11	8 779	125.60	5 325	103.92
6	**Manufactured goods classified by material**		1 370.97		1 470.49		1 566.27		2 004.13
629 01	Rubber tyres and tubes	306 [4]	226.98	379 [4]	288.42	263 [4]	211.23	420 [4]	230.08
651	Textile yarn and thread	1 799	133.57	2 839	202.20	1 922	335.48	7 960	647.79
652	Cotton fabrics	35 590 [3]	287.50	29 479 [3]	266.32	22 158 [3]	206.67	20 911 [3]	222.85
653	Miscellaneous fabrics	21 952 [3]	366.79	20 549 [3]	388.49	22 931 [3]	270.81	23 691 [3]	484.63
666	Pottery household	...	49.52	...	31.99	...	26.59	...	42.26
67	Silver, platinum, gems and jewellery	...	0.94	...	0.36	...	0.38	...	0.05
68	Base metals	8 615	92.65	6 704	78.66	6 197	76.00	8 179	101.02
681	Iron and steel	8 425	86.42	6 489	70.95	6 402	71.92	8 015	88.94
69	Manufactures of metals	...	90.94	...	94.73	...	119.13	...	117.08
7	**Machinery and transport equipment**		626.36		624.01		600.46		752.18
71	Machinery other than electric	...	102.60	...	110.18	...	145.21	...	135.47
721	Electric machinery and appliances	...	185.24	...	152.67	...	154.74	...	179.64
732	Road motor vehicles	...	308.58	...	330.78	...	278.29	...	407.90
732 01	Passenger cars, other than buses	826 [4]	86.70	993 [4]	92.75	1 000 [4]	69.05	1 031 [4]	89.32
732 02	Motorcycles and side cars	723 [4]	3.86	357 [4]	3.62	328 [4]	2.14	924 [4]	5.59
732 03	Buses, trucks, lorries	375 [4]	138.95	494 [4]	93.88	924 [4]	84.98	835 [4]	160.34
732 06	Parts for cars [5]	1 075	78.74	1 441	140.07	2 461	121.20	2 087	151.80
733	Road vehicles other than motor	...	29.94	...	30.38	...	22.22	...	29.02
733 01	Cycles	16 849 [4]	22.26	13 858 [4]	23.56	10 222 [4]	17.75	13 036 [4]	22.75
8	**Miscellaneous manufactured articles**		500.72		531.91		640.51		610.86
812	Building fixtures and fittings	...	64.37	...	80.43	...	60.19	...	33.03
841	Clothing, except fur clothing	...	69.85	...	89.86	...	104.51	...	95.75
	Used clothing	2 512	74.93	2 372	74.71	2 632	88.86	1 199	134.68
9	**Footwear**	1 499 [7]	94.08	1 724 [7]	103.69	3 013 [7]	128.75	2 660 [7]	151.93
864	Watches and clocks	...	22.13	...	18.57	...	16.18	87 [4]	11.07
89	Manufactured articles, n.e.s.	...	145.39	...	134.21	...	223.89	...	152.80
9	**Miscellaneous transactions and commodities, n.e.s.** [3]		5 689.82		4 866.55		4 120.68		2 964.28

[1] Years beginning 21 March of year stated. For comparable figures in the years beginning 1960, see the issues of this Yearbook beginning with that of 1963.

[2] Detail by section and by commodity excludes most of loan and grant imports. (See Section 9).

[3] Refers to imports under commodity loans and grants from foreign countries and international organizations not distributed by commodity.

[4] Number (thousands).

[5] Metres (thousands).

[6] Number.

[7] Pairs (thousands).

[8] Litres (millions).

TABELL 3. Exporthandel.

SITC Code	Commodity	GENERAL EXPORTS f.o.b. 1966 Weight	1966 Value	1967 Weight	1967 Value	1968 Weight	1968 Value	1969 Weight	1969 Value
	Total exports		**4 835.26**		**5 017.57**		**5 348.32**		**6 160.62**
0	**Food**		1 755.52		2 079.21		2 102.86		2 225.78
	Casings	...	108.54	...	96.70	...	82.47	...	73.71
051 04	Apples	*1 172*	18.84	*2 293*	28.05	*1 188*	20.66	*821*	6.77
	Other fresh fruits	*64 897*	461.85	*64 305*	583.74	*68 292* [5]	576.01 [5]	*80 970* [5]	661.73 [5]
051 07	Edible nuts	*10 634*	535.53	*8 709*	513.06	*9 556*	593.17	*7 790*	521.87
052	Dried fruits	*31 430*	612.37	*36 534*	841.59	*20 794* [4]	814.40 [4]	*27 519* [4]	891.05 [4]
053	Fruits: prepared and preserved	*17*	0.30	*267*	9.42	*134*	6.26	*2 126*	52.36
054	Vegetables, fresh	*111*	3.30	*24*	0.99	*308*	7.27	*843*	15.75
055	Vegetables: prepared and preserved	*274*	9.32	*257*	2.52				
1	**Beverages and tobacco**		0.11		0.09		0.00		0.00
2	**Crude materials, inedible, except fuels**		2 472.11		2 301.37		2 171.53		2 469.15
211	Hides and skins	*1 860* [2]	162.70	*1 853* [2]	155.17	*1 902* [2]	152.18	*2 386* [2]	194.50
212	Fur skins, undressed	*1 670* [2]	890.72	*1 929* [2]	1 086.99	*1 445* [2]	636.49	*2 167* [2]	1 004.44
	Coracut	...	889.86	*1 903* [2]	1 077.55	*1 421* [2]	629.10	...	991.09
221	Oil-seeds, oil nuts and oil kernels	*7 836*	76.45	*4 121*	67.86	*13 366*	208.50	*14 974*	193.78
262	Wool and other animal hair	*4 578*	372.05	*3 716*	367.06	*5 437*	520.65	*5 225*	505.64
263	Cotton	*16 722*	889.65	*10 650*	593.87	*7 574*	438.02	*7 657*	426.89
292 04	Plants, n.e.s. mainly for medicine, perfumes	*1 182*	9.04	*1 303*	13.97	*2 427*	49.86	*1 297*	10.98
3	**Mineral fuels, lubricants, related materials**		0.00		221.25		672.76		915.96
341 01	Gas, natural	*0*	0.00	*523* [4]	221.25	*1 600* [4]	672.76	*2 168* [1]	915.96
4	**Animal and vegetable oils and fats**		0.00		0.00		0.00		0.00
5	**Chemicals**		0.31		0.02		0.53		0.42
6	**Manufactured goods classified by material**		599.37		395.50		353.98		476.28
657 01	Carpets, etc., of wool and fine hair	*421* [3]	597.80	*303* [3]	390.91	*299* [3]	336.75	*383* [3]	470.83
8	**Miscellaneous manufactured articles**		2.65		7.17		32.92		59.90
9	**Misc. transactions and commodities, n.e.s.**		5.15		12.97		13.73		13.12

[1] Years beginning 21 March of year stated. For comparable figures in the years beginning 1960, see the issues of this *Yearbook* beginning with that of 1963.
[2] Number (thousands).
[3] Square metres (thousands).
[4] Cubic metres (millions).
[5] Includes group 053.
[6] Included with other fresh fruits.

TABELL 4. handelspartners

Principal countries	GENERAL IMPORTS c.i.f. [1] 1965	1966	1967	1968	1969	GENERAL EXPORTS f.o.b. 1965	1966	1967	1968	1969
Total trade	**9 407.34**	**11 270.79**	**10 454.45**	**9 266.80**	**9 409.79**	**5 025.40**	**4 835.26**	**5 017.57**	**5 348.32**	**6 160.62**
China (mainland)	...	228.39	424.49	689.64	790.78	...	76.78	28.82	2.08	37.60
Czechoslovakia	281.41	216.30	60.02	59.14	34.58	82.67	152.10	170.66	133.14	122.17
France	...	0.00	68.64	71.82	89.44	...	0.00	2.17	6.97	42.02
Germany, Fed. Rep. [1]	1 240.20	549.65	846.98	838.27	524.98	396.75	276.72	45.13	99.47	118.74
Hong Kong	...	52.88	54.42	55.01	69.67	...	0.27	0.09	1.91	1.01
India	358.29	506.67	478.25	850.52	863.07	349.82	636.22	816.38	1 173.67	1 200.26
Iran	...	47.02	215.68	367.72	269.42	...	61.05	51.18	55.73	74.74
Italy	...	73.44	95.86	77.13	129.10	...	91.64	105.92	131.20	89.04
Japan	572.38	715.01	802.99	892.40	1 100.88	...	6.44	12.60	8.21	9.12
Lebanon	...	36.14	41.63	35.77	15.75	...	75.89	144.41	178.72	132.57
Netherlands	...	79.30	104.18	94.37	135.00	...	47.01	8.47	11.75	77.60
Pakistan	286.53	340.80	246.50	227.44	269.85	693.03	400.13	416.29	427.31	401.51
Singapore	...	59.76	63.87	22.22	16.09	...	1.88	6.22	7.75	8.49
Switzerland	...	97.70	98.03	126.16	108.28	...	226.85	284.25	222.97	348.19
U.S.S.R. [1]	4 382.17	6 044.65	5 025.71	3 561.19	3 145.81	1 258.68	1 608.06	1 667.86	1 978.37	2 320.69
United Kingdom [1]	339.66	164.93	271.09	238.09	390.97	882.18	702.33	805.06	552.98	965.52
United States [1]	1 435.46	1 944.51	1 340.75	783.74	526.67	788.06	407.61	420.16	341.77	185.35

[1] Includes imports under commodity loans and grants which were as follows (in million afghanis):

	1965	1966	1967	1968	1969
Total	5 348.70	...	...	4 383.51	3 940.08
of which:					
Germany, Fed. Rep.	972.87	...	...	548.84	188.98
USSR	3 078.30	...	...	2 519.56	2 201.79
United Kingdom	130.71	...	...	0.00	0.00
United States	1 166.82	...	...	583.52	179.58

[2] Years beginning 21 March of year stated.

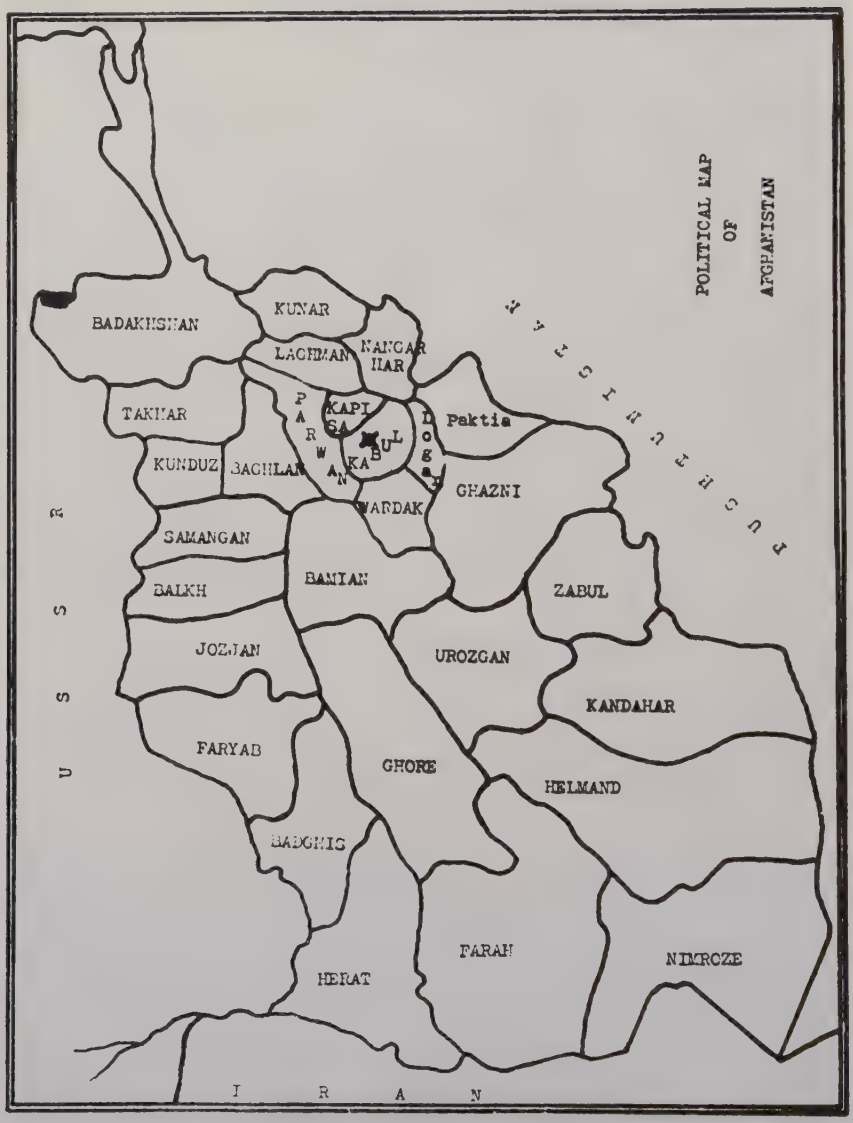
A 3. Provinser

Afganistan är uppdelat i 28 provinser. Dessa är, uppräknade i bokstavsordning: Badakhshān, beläget i nordöst, provinshuvudstad Faizābād.
Bādghis, beläget i nordväst, provinshuvudstad Qalai Nau.
Baghlān, nordöst, Baghlān.
Balkh, norra delen av centrala A., Mazār-i-Sharīf.
Bāmyān, centrala delen, Bāmyān.
Farāh, sydväst, Farāh.
Fāryāb, nordväst, Maimane.
Ghazni, sydväst, Ghazni.
Ghor, västra delen av centrala A., Chaghcharān.
Helmand, södra delen av centrala A., Bost.
Herāt, väster, Herāt.
Jozjān, norra delen av centrala A., Shiberghān.
Kābul, sydöst, Kābul.
Kandahār, södra delen av centrala A., Kandahār.
Kāpisā, östra centrala, Mahmoud Rāqi.
Kunar, sydöst, Asadābād.
Kunduz, norra centrala, Kunduz.
Laghmān, östra centrala, Miterlām.
Lōgar, sydöst, Pule Alam.
Nangarhār, sydöst, Djalālābād.
Nimroze, sydväst, Zaranj.
Pakthia, sydöst, Gardaiz.
Parwān, östra centrala, Chārikār.
Samangān, norra centrala, Aibak.
Takhār, nordöst, Tāloqān.
Urozgān, centrala A., Tirin.
Wardak, östra centrala, och Zābul, södra centrala, Kalāt.[4]

A 4. Språk

I Afganistan talas en mängd olika språk. I landet konstitution av den första oktober 1964 fastslås, att Afganistans två officiella språk är *pashto* och *dari*. Pashto och dari tillhör den indo-iranska gruppen av indoeuropeiska språk. Dari är den afganska varianten av *farsi* (nypersiska). Dessa två språk tillsammans talas av majoriteten av landets befolkning. En del afganer kan tala båda dessa språk. En majoritet av landet befolknign talar dari som första eller andra språk, medan knappast några andra än pashtonerna själva talar pashto. Pashto är endast andra-språk för den etniska gruppen nuristanis och för ett antal statliga ämbetsmän. Undervisningen i afganska skolor sker i de flesta fall på dari eller pashto.

Förutom de indoiranska språken finns även turkisk-mongoliska, semitiska och dravidiska språk representerade i Afganistan. De talas av en nume-



Afganistan: provinsindelning. Hämtad ur The Kabul Times Annual 1970. Ed. Sayed Khalil-Shafie Rahel. Kabul 1970.

rärt mindre del av befolkningen[5]. De afganska myndigheterna har under många år försökt utveckla (standardisera) och sprida pashto. Pashto betraktas av myndigheterna som det språk, som är unikt just för Afganistan. Genom spridandet av pashto skulle detta språk kunna bli en enande faktor mellan de många olika etniska grupperna och dessutom ge landet en lingvistisk identitet[6]. Denna spridning av pashto skulle ske på bekostnad av främst dari. Dessa strävanden från de afganska myndigheternas sida har, generellt sett, misslyckats, beroende på stora praktiska svårigheter och ett passivt motstånd från de dari-talande grupperna i landet. Max Klimburg beskriver svårigheterna att få dari-talande statstjänstemän att lära sig pashto på följande vis: "Mit der Einführung des Paschtu als offizieller Staatssprache begann 1936 ein bemerkenswerte Unikum: Die durchwegs Persisch sprechenden Staatsbeamten wurden in der Staatssprache unterrichtet. Trotz zahlreicher Zwangsmittel und finanzieller Besserstellung bei Bestehen der Prüfung blieb der Erfolg bis heute aus. Bei vielen Beamten macht sich jetzt sogar eine besondere Aversion gegen Paschtu bemerkbar"[7]. Artikel tre i 1964 års konstitution kan i viss mån sägas vara ett konstaterande av detta misslyckande. Där fastslås, som nyss nämnts, att Afganistan har två officiella språk, pashto och dari. Detta betyder dock inte att försöken från myndigheternas sida att stärka pashto-språkets ställning har upphört. Artikel 35 i ovannämnda konstitution klargör statens inställning i denna fråga: "It is the duty of the State to prepare and implement an effective programme for the development and strengthening of the national language, Pushtu"[8].

A 5. Den sociala strukturen

Afganistan av i dag kan betecknas som ett förindustriellt agrarsamhälle, om man utgår från den produktionsform, som dominerar, nämligen jordbruk med boskapsskötsel. Det finns även ett betydande inslag av säsongsnomadism och ren nomadism i den afganska ekonomin. De första ansatserna mot en industrialisering har tagits genom femårsplanerna för ekonomisk utveckling, även om återverkningarna av dessa ännu inte i någon större omfattning satt sin prägel på landet.

Den sociala stratifiering, som finns i Afganistan, är baserad på ett flertal olika kriterier. Med social stratifiering menas här "den process som placerar individerna, familjer eller socialgrupper hierarkiskt på en stege, en del på högre och en del på lägre nivå"[9]. Med utgångspunkt från följande indikatorer är det möjligt att fastställa olika rangsystem (de, som här nämns, är de, som är av primär betydelse i Afganistan): trostillhörighet, etnisk tillhörighet, storleken på inkomst och förmögenhet, graden av utbildning samt härstamning. Även om en individs prestige kan variera beroende på det kriterium för stratifiering, som används och utifrån vilken individs/grupps värderingar som bedömningen sker, så gäller för Afganistan att tros-

tillhörigheten är av avgörande betydelse vid fastställandet av en persons status.

De rangskalor, som nedan presenteras, ger uttryck för den härskande gruppens, de sunnitiska pashtonerna, värderingar. Den religiösa rangskalan är, uppifrån och nedåt, följande: 1. Sunniter, 2. Shiiter (=imamiter), 3. Ismailiter, övriga mindre shiagrupper, kristna och mosaiska trosbekännare, 4. Sikher och hinduer. Den etniska rangskalan ser ut på följande vis: 1. Pashtoner, 2. Tadjiker, uzbeker och turkmener, 3. Hazaras. Dessa två rangskalor ger alltså uttryck för de sunnitiska pashtonernas värderingar. I viss utsträckning delas dessa värderingar av de sunnitiska tadjikerna.

För övrigt gäller rent allmänt att stor förmögenhet ger hög status, liksom även hög utbildning gör, fastän det inte är lika avgörande som förmögenhetens storlek. Som exempel på den vikt sunnitiska pashtoner fäster vid olika kriterier för att avgöra en persons sociala status kan nämnas, att hur rik en ismailit eller hindu än är, blir han inte accepterad som jämbördig med en sunnitisk pashton.

Även inom gruppen sunnitiska pashtoner förekommer vissa smärre skillnader i statusuppfattningen nämligen mellan nomader och fast bosatt befolkning och mellan de, som är bosatta på landsbygden och de, som är bosatta i de större städerna. De ovan presenterade rangskalorna är dock gemensamma för i stort sett alla sunnitiska pashtoner. Beträffande relationerna mellan de olika grupperna, etniska och religiösa, kan följande nämnas: De sunnitiska tadjikerna, som har ett tämligen högt anseende i pashtonernas ögon, har ett dominerande ekonomiskt inflytande i städerna och uppbär en mängd poster inom den statliga byråkratin. Hazaras har ett ringa inflytande på landets politiska liv. De är fattiga och i mycket stor utsträckning illitterata. Mycket få hazaras studerar vid Kabuls universitet, som domineras av pashtoner både i ledningen och bland de studerande.

Giftermål mellan personer tillhörande olika etniska grupper förekommer nu i allt större utsträckning. Främst gäller det i städerna. Det faktum, att de olika grupperna på ett helt annat sätt konfronteras med varandra i staden än på den isolerade landsbygden, har visserligen gjort, att i en del fall stridigheter uppstått (t.ex. mellan Kabuls sunniter och dess shiitiska minoritet), men kommer förmodligen på längre sikt att innebära ett närmande mellan de olika grupperna. Stadskulturen bärs i huvudsak upp av tadjikerna och de flesta inflyttade till städerna tycks så småningom anpassa sig till denna kultur, enligt mina sagesmän. Detta bidrar till, att motsättningarna mellan de olika grupperna i allmänhet är mindre i städerna än på landsbygden. Den vanligaste konfliktorsaken har traditionellt varit religionen d.v.s. motsättningar mellan sunniter och shiiter. Motsättningarna mellan sunniter och shiiter har emellertid minskat, något som båda parter är eniga om. Den shiitiska minoritetens villkor har kraftigt förändrats under senare år. För endast ca tjugo år sedan hemlighöll de flesta afganska shiiter sin tros-

tillhörighet av rädsla för repressalier från den sunnitiska majoriteten. Shiiterna betraktades då inte ens som muslimer av de afganska sunniterna och de shiitiska muezzinerna vågade inte offentligen ropa ut kallelserna till bön på de platser där de båda grupperna bodde i närhet av varandra. Numera har de båda grupperna en relativt tolerant inställning till varandra. Denna tolerans omfattar dock inte ismailiterna, som av sunniter och många shiiter (imamiter) betraktas som icke-muslimer. Detta faktum tas upp till närmare behandling i kap. Ismailiterna.

Vanliga konfliktorsaker på landsbygden är, förutom den ovan nämnda, konkurrens om betesmarker mellan olika nomadfolk och konkurrens om markområden mellan fast bosatta jordbrukare och nomader, som vill använda dessa områden till betesmark.

Bakom förhållandet att de sunnitiska pashtonerna står högst på den sociala rangskalan finns helt naturligt det faktum, att de har den politiska makten i landet. Men man kan inte i marxistisk bemärkelse kalla denna grupp för en social klass, d.v.s. förhållandet till produktionsmedlen är inte enhetligt inom denna grupp. En liten grupp pashtoner är storgodsägare med anställda lönearbetare, medan den stora massan av pashtoner själva äger sina produktionsmedel, d.v.s. sina boskapshjordar eller handelsvaror. Knappast några pashtoner alls är anställda lönearbetare. De anställda lönearbetarna tycks procentuellt sett vara mycket få över huvud taget i Afganistan. Den största procentandelen lönearbetare inom en etnisk grupp finner man bland hazaras, enligt myndigheterna i Kabul. De områden, som ägs av jordbrukande hazaras, i *Hazāradjāt*, ger i allmänhet en mycket liten avkastning. Denna avkastning är inte tillräcklig för att balansera varuutbytet med de pashtonska nomaderna/köpmännen. Hazaras har därför i många fall varit tvungna att mer och mer skuldsätta sina jordområden, tills de förlorat dem helt till pashtonerna. I sådana fall förekommer det, att pashtonerna låter hazarabonden få fortsätta att bruka jorden som arrendator. I andra fall förvandlas de förlorade jordområdena till betesmarker åt de pashtonska nomadernas boskapshjordar. De hazaras, som av ovanstående eller andra skäl tvingas lämna sina jordområden, blir i många fall anställda lönearbetare i städerna.

Det är över huvud taget svårt att med utgångspunkt från olika gruppers/individers relationer till produktionsmedlen fastställa och avgränsa olika sociala klasser i Afganistan. Vad man kan urskilja i detta avseende är: 1. En mycket liten grupp storgodsägare, som inte har så stor ekonomisk makt, att de kan betraktas som en dominerande klass, 2. En grupp, som består av den överväldigande majoriteten av befolkningen i Afganistan (exakta siffror finns ej, i varje fall inte sådana som är tillförlitliga, enligt de afganska myndigheterna) och utgörs av personer, som livnär sig på sin egen jord och/eller boskap, 3. Anställda lönearbetare. De är ytterst få, finns i huvudsak i städerna och är en grupp, som ökat i antal under de senaste åren, enligt mina sagesmän.

Man kan säga att i Afganistan av i dag är den mest betydelsefulla klassrelationen den mellan jordägare och arrendatorer eller anställda jordbruksarbetare. Indelningen i jordägare och arrendatorer är i vissa fall lika med den indelning, som betingas av etnisk tillhörighet. Pashtonerna dominerar gruppen av jordägare med anställda jordbrukare eller arrendatorer, enligt mina sagesmän. Man bör dock hålla i minnet vad som ovan sagts: gruppen av **storgods**ägare är liten och kan inte sägas utgöra en dominerande klass. Även om dessa arrendatorer och anställda arbetare många gånger lever under svåra ekonomiska förhållanden, så skyddas de i viss mån av den moraluppfattning som stamkodex ger uttryck för. Trots att dessa traditionella lagar är oskrivna, så genomsyrar de fortfarande den afganske medborgarens rättsmedvetande och reglerar beteendet mellan individer och grupper, i varje fall när det gäller landsortsbefolkningen. Huvuddragen i denna moraluppfattning beskrivs och kommenteras under rubriken "Den traditionella stametiken". Det fåtal pashtoner, som är anställda jordbruksarbetare, har oftast bättre villkor än anställda ur de övriga etniska grupperna.

Richard S. Newell betecknar även relationerna mellan nomader och fast bosatta jordbrukare och relationerna mellan stadsbefolkning och landsortsbefolkning såsom klassrelationer[9a]. Relationerna mellan ovanstående grupper är inte klassrelationer i den mening som begreppet klass definierats tidigare i detta kapitel. Motsättningarna mellan nomader och fast bosatta jordbrukare och mellan stadsbefolkningen och landsortsbefolkningen är inte ett resultat av olika relationer till produktionsmedlen. Beträffande motsättningarna mellan stadsbefolkningen och landsortsbefolkningen är de fastmer ett resultat av de olika sociala förändringar, som moderniseringsprocessen inneburit. Skillnaderna har uppstått genom den olika genomslagskraft, som moderniseringsprocessen haft inom dessa båda grupper. Konservatismen bland landsortsbefolkningen är en naturlig följd av den isolering, som dessa människor lever i. Motsättningarna mellan nomader och fast bosatta jordbrukare är som nämnts baserad på konkurrensen om jord. Konkurrensen om jord har ökat under senare år. Newell förklarar detta: "As nomads find some of their traditional movements and sources of livelihood cut off from them by modern developments like the closing of the Russian or Pakistani borders and the absorption of camel caravan traffic by highway trucking, they have increasingly had to compete for available land."[9b].

Hur denna sociala struktur kommer att påverkas av moderniseringsprocessen är naturligtvis svårt att uttala sig i förväg om. Man kan med utgångspunkt från allmänna jämförelser med moderniseringsprocessens följder i andra s.k. utvecklingsländer peka på vissa möjliga utvecklingsvägar: I och med att produktionsförhållandena ändras så ändras även kriterierna för stratifiering, d.v.s. i fallet Afganistan skulle industrialiseringen kunna få

följande återverkningar: 1. Etnisk och religiös tillhörighet får mindre betydelse och kapitalägandet större betydelse, 2. Klassen av kapitalägare blir en dominerande grupp och klassen av anställda lönearbetare ökar markant på bekostnad av de, som livnär sig på sin egen jord/boskap. Att närmare gå in på denna utveckling ligger utanför avhandlingens ram. Hela detta problemkomplex är för övrigt så stort, att det fordrar en egen undersökning.

Enligt min mening kan dock följande faktorer, iakttagbara för varje betraktare och närmare beskrivna i avhandlingen, främst under rubriken Moderniseringsprocessen, tänkas tala för en utveckling mot en kapitalistisk produktionsform i Afganistan: 1. Fallet hazaras, som kan ses som ett typexempel på vad man med marxistisk terminologi brukar kalla skilsmässan mellan producenten och produktionsmedlen[10]. Följderna blir ökad betydelse för penninghushållningen och att arbetskraft finns till förfogande för kapitalägarna, 2. Moderniseringen av jordbruket, som trots att den delvis har till syfte att utöka arealen uppodlad mark, kommer att på sikt innebära friställandet av arbetskraft från jordbruket på grund av införandet av rationellare arbetsmetoder och redskap. Följderna blir de samma som under punkt ett. 3. De strävanden den afganska staten gör för att underlätta kapitalackumulation genom uppbyggandet av ett bankväsende efter västerländsk modell. 4. Den afganska statens positiva inställning till investeringar i landet av utländska privatbolag. Att ovannämnda faktorer pekar på en utveckling mot en kapitalistisk produktionsform är naturligtvis svårt att leda i bevis på ett tillfredsställande sätt. Resonemanget skall ses som ett försök till beskrivning av en möjlig utvecklingsväg av det afganska samhället. Den undersökning, som Wolfram Eberhard gjorde i Afganistan i början av 1960-talet, tycks tala emot vissa punkter i ovanstående schema. Genom att undersöka den sociala bakgrunden hos ett antal arbetare vid Jangalak-fabriken, som ligger i utkanten av Kabul, kommer han fram till den slutsatsen, att fabriksarbetarna där inte i första hand rekryterats ur gruppen av friställd arbetskraft från landsbygden, utan från stadsbefolkningen och främst då ur köpmanna- och hantverkarleden. Beträffande fabriksarbetarnas etniska bakgrund uppger han att närmare två tredjedelar av de intervjuade var tadjiker och att den näst största gruppen bestod av pashto-talande afganer. Eberhard menar, att industriägarna föredrar att anställa stadsbefolkningen vid industrierna, därför att denna i allmänhet har en högre utbildning och är mer intresserad av ett fast arbete än landsortsbefolkningen, som oftast endast söker arbete för vinterhalvåret och på våren återvänder till sina jordbruk ute i byarna[11]. Vad man skulle kunna andraga mot Eberhards påståenden är följande: 1. Detta gäller endast för det allra tidigaste skedet av industrialiseringen, då behovet av arbetskraft till fabriker m.m. ännu inte hunnit bli så stort. 2. Vad Eberhard nämner om säsongarbetande jordbrukares ovilja att ta ett fast arbete är visserligen i

och för sig korrekt, men situationen har förändrats: En allt större del av de hazaras, som nu samlas i städerna, har helt enkelt inga jordbruk att återvända till på våren och är därför mer villiga att ta ett fast arbete än tidigare varit fallet. Eberhards iakttagelser kan därför inte sägas utgöra någon avgörande invändning mot det schema som skisserats ovan.

A 6. Styrelseskick

Afghanistan är en konstitutionell monarki. Landet styrs av parlamentet, som representerar hela nationen. Parlamentet består av två församlingar: *Wolesi Jirgah* och *Meshrano Jirgah*. Medlemmarna av Wolesi Jirgah väljs genom allmänna direkta val. Landet är uppdelat i valkretsar. Varje valkrets väljer en medlem. Medlemmarna av Wolesi Jirgah väljs för en period av fyra år. Medlemmarna av Meshrano Jirgah väljs på följande sätt: en tredjedel av medlemmarna utses av kungen för en period av fem år, varje provinsstyrelse väljer bland sina medlemmar en representant för en period av tre år; invånarna i varje provins väljer genom allmänna direkta val en representant för en period av fyra år[12].

Loe Jorgah (Loya Jirgah). *Loe Jirgah* var före år 1964 en rådsförsamling utan konstitutionell status, som sammankallades av kungen vid sällsynta tillfällen med ojämna mellanrum. I 1964 års konstitution fastslås att loe jirgah är en integrerad del av landets styrelseskick och att den består av alla medlemmar av parlamentet och ordförandena i de valda provinsstyrelserna. Loe jirgah är lagstiftande endast under vissa speciella omständigheter, såsom när parlamentet är upplöst. De forna parlamentsmedlemmarna behåller då sina platser i loe jirgah och styr därigenom landet tills ett nytt parlament bildats. Loe jirgah sammankallas av kungen om denne ämnar abdikera samt även vid nationella kristillstånd. Loe jirgahs synpunkter har även stor betydelse vid ändringar av konstitutionen. Förslag till ändringar av konstitutionen, som framläggs av parlamentet, måste föreläggas loe jirgah för övervägande och preliminärt godkännande[12a]. Afganistan är alltså formellt sett en demokratisk stat. I realiteten är demokratin i viss mån beskuren genom olika faktorer: Kungens stora personliga makt, utbredd analfabetism, lokala härskares i vissa fall nästan totala makt över sina undersåtar och de religiösa ledarnas stora inflytande på de afganska muslimernas attityder till olika företeelser, även när det gäller vilken person man skall rösta på vid de olika valen. Några egentliga politiska partier i västerländsk bemärkelse existerar inte i Afganistan. De politiska grupperingarna är i stort sett lika med de etniska och religiösa grupperingarna, enligt mina sagesmän. Richard S. Newell, som levde i Afganistan under mitten av 1960-talet, lämnar följande redogörelse för ledarskapets utformning och betydelse hos olika grupper i landet: Stamledarna benämnes vanligen khan. Det sätt, på vilket en khan väljs och de maktbefogenheter denne innehar, kan variera mycket från stam till stam. En del stammar kontrolleras

nästan helt av sina khaner. Dessa handhar en stor del av stammens ekonomiska tillgångar och kan behandla vanliga stammedlemmar som livegna eller som arrendatorer. I andra fall kan makten vara så gott som jämnt fördelad mellan de olika stammedlemmarna. Khanerna kan väljas på basis av en överenskommelse mellan medlemmarna av stamförsamlingen (*jirga*) och de ekonomiska tillgångarna kan fördelas så att alla familjer har ungefär lika stor del av dessa. Bland de pashto-stammar, som fortfarande lever i pashtonernas basområden, tycks det vara tämligen små socio-ekonomiska skillnader mellan khaner och vanliga stammedlemmar. Inom de områden, som pashtonerna utvandrat till på senare tid, finner man tendenser till en utökning av ledarens maktbefogenheter på bekostnad av den vanlige stammedlemmens. Detta fenomen är särskilt uppenbart i Kunduz-, Herat- och Farah-områdena. En del av khanerna i dessa områden har stora egendomar, som de utarrenderar eller anställer folk till att bruka. I viss utsträckning gäller detta även för områden i närheten av Kabul och Kandahar, där några av de mäktigaste medlemmarna i *Durani-* och *Ghilzai*-stammarna äger stora områden. Denna koncentration av den politiska och ekonomiska makten skär rätt igenom de etniska gränserna. Men även systemet med lika fördelning av makten mellan medlemmarna av stammen/byn finns representerat bland alla de större etniska grupperna. Detta system finner man vanligen inom små byar belägna i de avlägsnare bergsdalarna i landet[12b]. Det kan tilläggas här, att man finner inga direkt påvisbara skillnader i ledarskapets utformning mellan sunniter och imamiter. Skillnaderna i trosuppfattning tycks alltså inte, i detta fall, innebära en annorlunda syn på ledarens ställning i samhället. Helt annorlunda förhåller det sig med ismailiterna: De afganska ismailiternas högsta ledare har en nästan total makt över sina undersåtar, vilket sannolikt är en följd av den ismailitiska lärans speciella utformning. Läran om imamens betydelse, d.v.s. att människan aldrig kan komma till insikt om Gud utan imamens och andra andliga ledares vägledning, betonar ledarens betydelse på ett markant sätt. För närmare redovisning av läran om imamen, se kap. Ismailiterna.

A 7. Social mobilitet

Med social mobilitet menas här förflyttning från en grupp till en annan, d.v.s. förflyttning mellan religiösa grupper, yrkesgrupper, inkomstgrupper samt rena geografiska förflyttningar. Möjligheterna att genom fria val bestämma sin position i samhällslivet är små för en afgansk medborgare. Föräldrarnas grupptillhörighet är av avgörande betydelse för den position, som individen intar i samhällslivet.

Den religiösa mobiliteten i Afganistan är mycket låg, enligt mina informanter. Den religiösa mobilitet, som finns, karakteriseras av att förflyttningen innebär ett steg uppåt på den sociala rangskalan. Motsatsen är sällsynt. Det vanligaste bytet av religion är från hinduism till islam. Inom is-

lam sker ett fåtal förflyttningar från shiism (imamiter) till sunnism. Ismailitiska trosbekännare tycks sällan byta religion. Ännu ovanligare är det att andra muslimer övergår till den ismailitiska tron. Förflyttningen mellan religiösa grupper sker ibland i samband med geografiska förflyttningar. Bytet av religion kan också vara en följd av äktenskap mellan personer tillhörande olika religioner/sekter. Kvinnan övergår då till mannens religion. Äktenskap mellan personer tillhörande olika religioner/sekter har blivit vanligare under de senaste två årtiondena, enligt mina informanter. Som vanligt är i fallet Afganistan finns tyvärr inga siffror att tillgå för att belysa detta.

Samma förhållande råder beträffande yrkesgrupper: mobiliteten mellan olika yrkesgrupper är låg. Det är fortfarande mycket vanligt, att sonen fortsätter inom samma yrke som faderns. Det gäller både för hantverkare, bönder och nomader, även om de senaste årtiondenas sociala omvälvningar har inneburit att yrkesmobiliteten ökat. Det bör påpekas, att det då många gånger inte varit frågan om frivillig yrkesmobilitet. Man behöver bara tänka på de hazara-bönder från Hazaradjat-området, som förlorat sin jord till pashtonska nomader och nu står till förfogande som lönearbetare i de större städerna. Myndigheternas försök att få vissa nomadgrupper att etablera sig som fast bosatta jordbrukare kan också sägas vara ett exempel på icke frivilligt byte av yrkesgrupp. Enligt mina informanter är dock strävandena att få nomaderna fast bosatta inte så starkt uttalade. Landets politiska elit kommer så gott som enbart från pashtonska nomadstammar, vilket medför, att det trots de problem, som de pashtonska nomadernas förflyttningar ibland innebär, såsom upprepade gränsöverträdelser mellan Afganistan och Pakistan och boskapshjordarnas förstörande av åkerjord, finns en stor förståelse för nomadernas levnadssätt. Moderniseringsprocessen har också skapat en ny yrkeskategori: industriarbetaren. Industrialiseringen befinner sig ännu i sitt inledande skede och gruppen av industriarbetare är följaktligen mycket liten än så länge. Enligt mina informanter är det få av industriarbetarna, som frivilligt övergått till denna sysselsättning. De flesta av dem har för sin försörjning varit tvingade att börja arbeta inom industrin, därför att inga andra utkomstmöjligheter funnits.

Radikala förflyttningar mellan olika inkomstgrupper är möjlig endast inom ett fåtal yrken. Mina informanter menade, att de största möjligheterna för en fattig man att skapa sig en förmögenhet låg inom köpmannayrket.

De politiska val, som individen gör i det afganska samhället, är determinerade av dennes religiösa och etniska tillhörighet. Det är med andra ord inte fråga om personliga ställningstaganden, utan om ställningstaganden som bestäms av gruppens intressen.

Som en sammanfattning kan det sägas att den sociala mobiliteten är låg i Afganistan: föräldrarnas position i samhället bestämmer i stort den posi-

tion, som individen intar, även om den påbörjade industrialiseringen och utbyggnaden av utbildningsväsendet i viss mån ökat den sociala mobiliteten.

Socialantropologen Fredrik Barth har utfört ett fältarbete bland den pashto-talande befolkningen i Swat-dalen, som äre belägen i Pakistan, inte långt från gränsen till Afganistan, på ungefär samma breddgrad som Djalālābād. Han vistades i området under perioden februari—november 1954. Huvuddelen av materialet till Barths "Political Leadership among Swat Pathans" härrör från detta fältarbete. Befolkningen i Swat-dalen livnär sig främst på jordbruk kompletterat med boskapsuppfödning[13]. I etniskt hänseende skiljer sig inte den pashto-talande befolkningen i Swat från pashtonerna i Afganistan. Men att döma av Barths beskrivning tycks individen i Swat-samhället ha helt andra möjligheter att självständigt bestämma sin position i samhällslivet: "In Swat, persons find their place in the political order through a series of choices, many of which are temporary or revocable"[14].

"In systems where no choice is offered, self-interest and group advantage tend to coincide, since it is only through his own group that any individual can protect or improve his position. Where, on the other hand, group commitments may be assumed and shed at will, self-interest may dictate action which does not bring advantage to the group; and individuals are able to plan and make choices in terms of private advantage and a personal political career. In this respect the political life of Swat resembles that of Western societies. Many of the politically active individuals in Swat clearly recognize the distinction between private and group advantage, and when faced with a choice they tend to consider the former rather than the latter"[15].

Enligt vad jag kunnat erfara beträffande Afganistan, går det i många fall inte att urskilja den enskilde individens intressen från gruppens intressen. De sammanfaller till stor del när den sociala mobiliteten är låg, i varje fall när det gäller Afganistan. Det är lätt att belysa detta med ett exempel: En hazarabonde med shiitisk trostillhörighet kan i nuvarande situation knappast nå en hög befattning inom den afganska staten, oavsett vilka personliga val han än gör. Han kan visserligen byta religion, vilket innebär utestängning från gemenskapen i den by där han bor, men hans etniska tillhörighet är fortfarande hazara och hazaras står mycket lågt på den sociala rangskalan. Det är endast om **gruppen** shiitiska hazaras ställning förbättras, som den enskilde hazarabondens ställning kan förbättras i påtaglig grad.

En av orsakerna till att Swat-samhället ger större möjligheter till rent individuella val torde ligga i just det faktum att befolkningen där är så gott som enhetlig i etnisk hänseende.

B. Etniska grupper

Inom Afganistans gränser existerar en mängd olika etniska grupper. Trots detta kan Afganistan av idag sägas ha en tämligen homogen kultur. Denna kulturella enhet är, som nämnts, baserad på islam, stametiken och de gemensamma förutsättningarna för försörjning, som bestäms av landets natur. Vad som skiljer de olika grupperna åt är främst språket. De historiska orsakerna till de många etniska gruppernas existens i Afganistan behandlas separat under rubriken Historia. Nedan följer en redogörelse för de etniska grupperna i geografiskt, språkligt, religiöst och i viss mån socialt hänseende. Denna redogörelse är, förutom på mitt eget material, baserad på Area Handbook for Afghanistan, Washington 1969, och Afghanistan, ed. Donald N. Wilber, 1956, samt Afghanistan—its people, its society, its culture, ed. Wilber, 1962.

B 1. Pashtoner

Pashtoner talar pashto. De är den numerärt största etniska gruppen i Afganistan. Antalet pashtoner uppskattas till över åtta miljoner varav ungefär två och en halv miljon är nomader eller halvnomader[1]. Pashtonernas traditionella basområden ligger i öster och söder och sydväst om Kābul samt i angränsande områden på den pakistanska sidan om gränsen. Sedan slutet av artonhundratalet har pashtoner börjat bosätta sig även i landets norra och västra delar samt i viss mån även i det centrala höglandet (Hazāradjāt). De pashtonska stammarna är, på några få undantag när, sunniter. Vad pashtonerna har gemensamt är alltså i första hand språket och religionen. Mellan de olika stammarna finns smärre kulturella särdrag, som skiljer dem från varandra. Dessa skillnader finns främst mellan fast bosatta och nomader, men kan ibland förekomma mellan t.ex. olika nomadiserande stammar. Att med ledning enbart av en persons utseende avgöra om denne är pashton eller inte är mycket svårt. "The mixed origins of the Pashtuns are revealed in their physical appearance. Basically they are of Caucasoid stock, but innumerable permutations and combinations of physical type appear. Typically a Pashtun is relatively tall and well built, with olive skin, dark hair, fine bones and a prominent, often hawklike, nose, but blond, blue-eyed individuals with relatively light skin are found among them"[2].

Pashtonernas sociala organisation är baserad på en hierarki av förbund och stammar. Det finns två huvudgrupper – Durani- och Ghilzaiförbundet. De flesta stammar hör till endera av dessa grupper, ett fåtal stammar är oberoende. Varje stam är uppdelad i ett antal mindre enheter. Dessa enheter är baserade på principen om härstamning i rakt nedstigande led från en gemensam förfader.

Pashtonerna är den i politiskt avseende dominerande gruppen i landet. Afganistans exkung, *Muhammed Zāhir Shah,* härstammar från *Muhammedzai*-linjen av pashtustammen *Barakzai* (duraniförbundet). Personer tillhörande Muhammedzai-linjen utgör kärnan av landets politiska elit. I konstitutionen av år 1964 bekräftas Muhammedzaisläktens särställning: alla framtida kungar i Afganistan måste härstamma från Muhammedzai, d.v.s. successionen skall fortsätta inom Muhammed Nadir Shahs familj[3].

B 2. Tadjiker

Antalet personer i Afganistan, som klassificeras som tadjiker, uppgår till ca 4 miljoner. Tadjikerna består av ett flertal olika grupper, som alla talar dari och som till övervägande antal är fast bosatta. Tadjikerna bor huvudsakligen i det område, som sträcker sig från Chārikār norrut till den sovjetiska gränsen och österut in i Bādakhshān, i Herat-regionen och längs floden Hari Rud från Herat till Obeh. I till Afganistan angränsande områden av Sovjetunionen och Kina bor cirka 1,4 miljoner tadjiker[4]. Som nämnts, består tadjikerna av ett flertal olika grupper, vilka är skilda från varandra i geografiskt, språkligt (olika dialekter av dari) och i viss mån religiöst hänseende. Man kan, enligt Area Handbook, urskilja fyra huvudgrupper av tadjiker:

1. Bergstadjiker. Dessa bebor landets nordöstra delar, främst provinserna Badakhshān, Takhar, Baghlan och Kunduz. Nästan alla bergstadjiker är fast bosatta jordbrukare, ibland i besittning av ett litet antal boskap. Förutsättningarna för jordbruk är dåliga i de områden som bergstadjikerna bebor och de är ett av de fattigaste folken i Afganistan. De är inte, liksom pashtonerna och de flesta andra etniska grupperna i landet, organiserade i stammar. Detta gäller för övrigt om samtliga tadjiker i Afganistan. Bergstadjikerna är inte till övervägande del sunniter, såsom Area Handbook for Afghanistan uppger[4a], utan shiiter. En betydande del av dessa shiiter är ismailiter. Ismailiternas utbredning redovisas noggrant i kap. Ismailiterna.
2. Tadjiker boende i området från Kabul norrut till sovjetiska gränsen. De flesta av dessa tadjiker bor i städer och större samhällen och är verksamma inom handeln, administration och hantverk. De, som bor i mindre byar, är oftast jordbrukare. De flesta tadjiker i denna grupp är sunniter.
3. Tadjiker, som bor i Herat-området och längs Hari Rud-floden. Dessa tadjiker talar den persiska dialekt, som är dominerande i östra Iran och har i övrigt en kultur, som liknar den iranska, t.ex. så tillvida att en del av dem är shiiter. Inga av dessa shiiter är ismailiter. De livnär sig på samma sätt som tadjikerna i grupp 2.
4. Den fjärde gruppen består av halvnomadiska boskapsskötare och jordbrukare, som vistas i området mellan Shībar Kotal-passet och staden Doāb. De flyttar två gånger årligen med sina stora boskapshjordar mellan

sommar- och vinterbetesmarker. Dessa folk kallar sig själva för tadjiker, men en del antropologer betraktar dem som ett ursprungligen turkiskt folk, som övergivit sitt tidigare språk till förmån för dari[5]. De är sunniter.

Area Handbook tar stor hänsyn till den geografiska faktorn i sin indelning av tadjikerna: tadjiker, som bor i ett område, som är någorlunda avgränsat från andra områden bebodda av tadjiker, betraktas som en egen grupp. Skillnaderna mellan tadjiker i grupp två och tre i ovanstående schema är, enligt mina informanter så små, att det knappast motiverar en indelning i två olika grupper. I Donald N. Wilber 1956, indelas tadjikerna i två huvudgrupper: bergstadjiker och övriga. Bergstadjiker bebor Badakhshān och Wakhān. De talar en arkaisk form av persiska, som skiljer sig mycket från övriga tadjikers. De är shiiter. Övriga tadjiker är sunniter och talar dari. De utgör den överväldigande majoriteten av antalet tadjiker[6].

B 3. Hazaras

Efter pashtoner och tadjiker bildar hazara-folken den största etniska gruppen i landet. Uppskattningar av antalet hazaras varierar: från en halv till två miljoner personer[7]. Hazaras talar dari-dialekter (*hazāragī*) innehållande många turkiska ord och ett mindre antal mongoliska[8]. Hazaras bebor det centrala höglandet, Hazāradjāt, men många hazaras har av ekonomiska orsaker utvandrat från detta område och bosatt sig i Kābul, Herāt, Ghazni, Bamyān, Khānabād, Girishk m.fl. större orter. Så gott som alla hazaras är fast bosatta. Inom hazāradjāt-området livnär de sig på jordbruk, boskapsskötsel, jakt och viss mån handel. Förutsättningarna för jordbruk är i allmänhet dåliga i Hazāradjāt och boskapen fåtalig. De flesta hazaras inom detta område lever under mycket svåra ekonomiska förhållanden. Hazāradjāt-hazaras bor i muromgärdade byar. Inom området finns få skolor och en mycket stor del av hazaras är illitterata. Hazaras bosatta i städer livnär sig bl.a. som gatsopare, bärare, dragare och köpmän.

Vad som framför allt skiljer hazaras från övriga etniska grupper är att de, på några undantag när, är shiiter. Detta är förmodligen huvudorsaken till den fientlighet, som rått mellan dem och de övriga grupperna (främst pasthonerna) och som först under senare tid hjälpligt kunnat överbryggas. Afganistanexperten Arnold Fletcher anser dock att rasskillnaden hade minst lika stor betydelse som religionen för fientligheterna mellan hazaras och andra grupper[9].

Hazara-stammarna skiljer sig från varandra språkligt (olika dialekter av dari) och genom vissa andra lokala kulturella särdrag. I Wilber-56, beskrivs hazaras utseende på följande vis: "Few anthropological measurements have been made of the Hazaras, but observation indicates that the Hazaras are Mongoloid, with high cheekbones, "slant" eyes, and sparse beards; they are broadheaded, but their faces are not so broad as those of the Turko-Mongol Uzbeks, Kazaks, and Kirghiz in northern Afghanistan"[10].

B 4. Uzbeker och Turkmener

Dessa grupper talar turkiska språk och är båda koncentrerade till området norr om Hindu Kush med centrum i Mazār-i-Sharīf. De afganska uzbekernas och turkmenernas språk och kultur i övrigt överensstämmer i väsentliga avseenden med de sovjetiska uzbekernas och turkmenernas.

Antalet uzbeker i Afganistan uppgår till ungefär en miljon. De är sunniter och talar uzbekiska, många av dem kan även tala dari. Många uzbeker är fast bosatta i städer och byar och livnär sig som hantverkare, köpmän eller jordbrukare. En mindre del av dem är halvnomader. Bland halvnomaderna finns fortfarande, i viss utsträckning, en stamorganisation. Bland de fast bosatta har denna försvunnit. Uzbekerna har övervägande mongoliskt utseende.

Turkmenernas antal uppgår till ca 400 000. De har inte blandat sig så mycket med de övriga grupperna utan behållit sitt turkiska språk och sin kultur i övrigt. De är till övervägande del nomader men kan tillfälligtvis sysselsätta sig med jordbruk. De är vanligen i besittning av stora hjordar av får, getter, hästar och kameler[11]. Area Handbook, Wilber-56 och Wilber-62, uppger, att turkmenerna är sunniter[12]. I Mazār-i-Sharīf-området finns dock ett betydande antal turkmener, som är ismailiter.

Turkmener i allmänhet har ett tämligen högt anseende bland övriga etniska grupper. Personer ur andra grupper beskrev dem för mig som "mycket starka", "rika", "mycket mäktiga", men även som "likgiltiga för religionen", "inte så intresserade av religion", och liknande uttryck. Uppfattningarna om turkmenerna som mycket starka är förmodligen föreställningar, som levt kvar sedan slutet av förra seklet, då turkmenerna var fruktade i norra Afganistan. Många turkmeniska grupper livnärde sig då till stor del på att plundra handelskaravaner och överfalla tadjikbyar, enligt samstämmiga uppgifter från mina sagesmän, inkluderande turkmener. Turkmenerna har i allmänhet mongoliskt utseende[13].

Förutom uzbeker och turkmener finns en del andra mindre grupper med turkiskt-mongoliskt ursprung i Afganistan. En av dessa är kirgizerna, ett nomadiskt bergsfolk, som säsongmässigt förflyttar sig mellan Pamīr i Afganistan, Kirgizistan i Sovjetunionen och Sinkiang i Kina. De är sunniter, har mongoliskt utseende och talar en turkisk dialekt[14].

Ett annat folk med turkiskt-mongoliskt ursprung är kazakherna, som egentligen inte hör hemma så långt söderut som i Afganistan, utan fastmer i Sovjetunionen. I samband med den ryska revolutionen flydde många kazakher till Afganistan[14a]. Det finns inte någon information tillgänglig om de afganska kazakhernas religion av idag. Lawrence Krader lämnar dock följande intressanta uppgifter om kazakhernas (och kirgizernas) religion. Dessa uppgifter gäller främst kazakher och kirgizer i den sovjetiska delen av Centralasien och inte speciellt de grupper av dessa folk som vistas i Afganistan. Krader menar, att religionen bland centralasiatiska nomader består

av många olika komponenter. En av dessa komponenter är islam: "The Islamic element is present, but is part of an indigenous religious system, in which shamanist elements and a clan and ancestor cult are proper parts"[14b]. Shamanens funktion hos kazakherna anges som följande av Krader: Kazakh-shamanen kallas bagsha, ett uttryck som betyder sångare bland andra turkiska folk i Centralasien. Denne är sjukdomsbotare och som sådan specialist på nervösa sjukdomar, men bekämpar även febertillstånd, reumatism och förlamning. Sjukdom beror på det onda inflytandet av djinner och andar. Shamanen försätter sig i trance, sänder iväg sin själ för att komma i kontakt med djinnerna och tvinga dem att underordna sig hans vilja. Lyckas detta blir den sjuke botad[14c]. Huruvida dessa trosföreställningar verkligen existerar bland de afganska kazakherna och kirgizerna är svårt att med säkerhet ta ställning till. I och med att dessa folk lever tämligen isolerade från andra grupper i Afganistan, i varje fall kirgizerna, på grund av områdets otillgänglighet där de vistas, så kan mycket väl dessa föreställningar leva kvar än idag. Frågeställningen som sådan ligger dock något utanför avhandlingens ram och fordrar en speciell fältundersökning för att tillfredsställande kunna besvaras. Därför är det knappast fruktbart att här närmare gå in på Kraders beskrivning.

B 5. Chahar Aimak

Huruvida *chahar aimak* ("de fyra stammarna") är av indoeuropeiskt, turkiskt eller mera avlägset av mongoliskt ursprung är osäkert. De fyra stammarna kallar sig för *Jamshidi, Firuz-Kuhi, Taimani* och *Hazara Aimak,* som även kallas *Taimuri.* De talar olika dialekter av dari. De är sunniter. De livnär sig på jordbruk och boskapsskötsel. Under vinterhalvåret är de bosatta i permanenta byar men flyttar under våren med sina hjordar, som består av får och getter, till sommarbetesmarker. Trots att de talar dari, är den nu förhärskande uppfattningen den, att chahar aimak är av turkiskt eller turkiskt-mongoliskt ursprung, enligt vad Area Handbook uppger. Denna uppfattning är baserad bl.a. på chahar aimaks utseende (mongoliskt). Antalet chahar aimak uppskattas till mellan 300 000 och en miljon. Deras bosättningsområde är västra Afganistan[15], dock ej i Baluchistan.

B 6. Baluchi

I sydvästra delen av Afganistan och i angränsande områden i Iran och Pakistan lever ett nomadfolk, som kallas *baluchi.* De talar en dari-dialekt. De har mycket liten kontakt med andra afganer. Deras antal uppskattas i Area Handbook till ca 70 000[16]. Baluchi har traditionellt ansetts som goda krigare och har därför ett tämligen högt anseende bland de övriga etniska grupperna i Afganistan.

B 7. Kizilbash

Kizilbash bebor huvudsakligen Kabul-regionen. Deras antal är ca 30 000 (se fotnot 16). De talar dari och är shiiter. De är i huvudsak sysselsatta inom handel, administration och olika intellektuella yrken. Kizilbash är den shiitiska grupp som har det högsta anseendet hos afganska sunniter.

I Nuristan, nordöstra delen av Afganistan, bor ett folk vars etniska identitet och ursprung det är svårt att fastställa. De talar språk, som tillhör den dardiska gruppen av indoeuropeiska språk. Som andra språk talar de ofta pashto. Nuristanis utseende varierar, många är högväxta och ljushyade med blont hår. De livnär sig huvudsakligen genom boskapsskötsel och i mindre omfattning av jordbruk. De omvändes till islam så sent som på slutet av artonhundratalet. Innan dess kallades Nuristan för *Kafiristan* – hedningarnas land. Antalet Nuristanis uppskattas till ca 90 000. De är sunniter. Angående nuristanis tidigare religion finns mycket få upplysningar. Area Handbook meddelar följande: "their religion was tribal and akin to other Aryan pantheistic, animal-sacrificing faiths"[17]. Arnold Fletcher lämnar en något mer ingående beskrivning av nuristanis tidigare religion: "their religion, a combination of animism and polytheism, featuring ancestor worship, animal sacrifices, wooden idols, and grave effigies, has almost disappeared in Afghanistan and is vanishing in Chitral. Their social customs include a system of potlach feasts much like those of the coastal tribes of the American northwest"[18]. Huruvida det fortfarande finns personer, som inte är muslimer i Nuristanområdet, är ytterst svårt att yttra sig om på grund av områdets isolerade läge och därför att ingen person offentligt skulle våga tillstå att han utövade ovannämnda religion, som afganska muslimer betraktar med avsky. De afganska myndigheterna trodde inte att det fanns några icke-muslimer bland nuristanis. Det trodde inte heller mina hinduiska sagesmän. Det är alltså ytterst osäkert om några trosbekännare till ovan beskrivna religion existerar i Nuristan-området.

I Afganistan finns små kolonier av hinduer, sikher, judar och araber. Den största av dessa grupper är den hinduiska. Hinduer, sikher och judar lever främst i städerna och livnär sig ofta som köpmän eller penningutlånare. De fåtaliga araberna är till övervägande del nomader, som livnär sig på sina hjordar. Dessa araber betraktas med stor respekt av andra afganer.

Denna översikt är inte en komplett förteckning över etniska grupper i Afganistan. Ett antal små grupper är utelämnade, t.ex. *pashai, kazakh, karakalpak, wakhni, shughni* och *mundjani*. De tre sistnämnda grupperna bebor Wakhan och närgränsande områden och är till övervägande del ismailiter.

B 8. Den traditionella stametiken

Den traditionella stametiken utgör tillsammans med islam och de gemensamma förutsättningarna för försörjning de faktorer, som enar de olika et-

niska grupperna i landet. Denna traditionella moraluppfattning tycks i stort sett vara gemensam för alla grupper. Det finns dock vissa skillnader i uppfattning. Det gäller främst mellan nomader och fast bosatta jordbrukare. Man finner även skillnader mellan kategorierna stadsbefolkning och landsortsbefolkning i moraluppfattningen. Om man utgår från religiös eller etnisk tillhörighet som indikator för gruppindelning, blir skillnaderna i moraluppfattning tämligen små, enligt mina sagesmän.

De skillnader man kan finna mellan olika gruppers moraluppfattning ligger mest på en olika betoning av vissa drag inom stametiken. Dessa skillnader kommer att anges i den beskrivning, som följer nedan. De existerar, som nämnts, i första hand mellan nomader och fast bosatta jordbrukare.

Den traditionella stametiken reglerar den afganske medborgarens beteende gentemot andra individer. Det finns inte mycket utrymme för individuella variationer i moraluppfattning. Endast bland ett fåtal intellektuella kan man finna vissa påtagliga avvikelser. Det är därför av avgärande betydelse att känna till stametiken för att rätt förstå beteendet och de uttalanden, som afganer gör i olika frågor.

Ett intressant faktum är, att stametiken tycks ha överlevt även i de fall där stammen såsom social enhet försvunnit, t.ex. bland tadjiker bosatta i städerna. Självfallet är det ytterst svårt att avgöra exakt vilka delar av moraluppfattningen, som härrör från stametiken och vilka som har sitt ursprung i islam. Så som jag uppfattat det, föreligger ingen motsättning mellan islams etik och den traditionella stametiken. När en afgan vill styrka att en viss handling är moraliskt försvarbar säger han inte, enligt vad jag erfarit, att den är riktig, därför att hans förfäder ansåg det, utan han försöker att relatera den till islam: "det står så i Koranen", "Profeten ansåg det". Han försöker alltså att i första hand legitimera sitt handlande med hjälp av religionens bud. De enskilda delarna i stametiken bildar en väl integrerad enhet vilket framgår av nedanstående beskrivning.

Stolthet. Det finns en påtaglig stolthet bland pashtoner över sin etniska tillhörighet. De är ofta medvetna om, att de är den styrande gruppen i Afganistan. Pashtonerna betraktar sig själva som en nation och inte bara som en av de etniska grupper, som lever i Afganistan. Mest påtaglig är ändå stoltheten över trostillhörigheten. Alla afganer är stolta över att vara muslimer. Om man frågar en afgan vad han är — hur han vill beskriva sig själv — svarar han, att han är muslim. I andra hand svarar han med att uppge etnisk tillhörighet eller nationalitet. Mer sällan nämner han i första hand sitt yrke. Det är bara bland de större orternas hantverkare man finner en viss yrkesmedvetenhet.

Respekt. Det finns naturligtvis en stark respekt inför islam. Det gäller för de religiösa påbuden och gentemot människor, som anses speciellt gudgruktiga. Det betraktas som en mycket respektabel sysselsättning att ägna sig åt Koranstudier. Begreppet respekt är också i högsta grad tillämpligt

när det gäller synen på de gamla. Gamla människor behandlas med vördnad och deras röster väger tungt vid rådslag av olika slag. Man kan däremot inte tala om någon speciell respekt för överheten, d.v.s. gentemot ledare av olika slag. Man respekterar de ledare, politiska och religiösa, som uppfyller de moraliska och sociala krav, som ställs på en ledare. En ledare kan inte behålla respekten för sin person enbart genom att åberopa t.ex. sin härstamning. En förnäm härstamning räcker alltså inte om man bryter emot religionens påbud eller negligerar stametiken. Ett gott exempel på detta är den afganske härskaren Amanullah, som genom att alltför abrupt försöka införa västerländska seder, förlorade sin prestige bland stora delar av befolkningen och därigenom så småningom också sin tron.

Mod. Personligt mod betraktas som en mycket värdefull egenskap hos en man. En man, som visar feghet i strid, förlorar fullständigt sitt anseende i andra afganers ögon. Ingen afgansk kvinna vill ha en man, som betraktas som feg. En man måste alltid anta en utmaning för att inte framstå som feg. Ett nära samband med uppskattningen av personligt mod har uppskattningen av fysisk styrka. Mod och fysisk styrka värderas högre bland nomader än bland fast bosatta jordbrukare, enligt vad jag erfarit. Likadant förhåller det sig med uppfattningen, att det är ett bevis på manlighet, att kunna uthärda lidanden och svårigheter av varierande art utan att klaga.

Man bör överhuvudtaget undvika emotionella utbrott. En verklig man döljer sina känslor. Särskilt ovärdigt för en man är att spontant bryta ut i gråt. Om en man begråter en avliden sker det under ett visst speciellt skede och ingår då som en formell del av begravningsritualen. Lika olämpligt är det att visa alltför ohämmad glädje.

Upprättelse genom hämnd. Den, som blir orättfärdigt behandlad, skall söka upprättelse genom hämnd. Den förorättade måste hämnas till varje pris för att behålla sin värdighet. Hämnden behöver inte nödvändigtvis drabba just den person, som begått oförrätten. Kan man inte komma åt denne, hämnas man på någon nära anhörig till personen i fråga. Sådana hämndeakter kan leda till fejder mellan olika familjer eller till och med hela stammar och kan pågå i generation efter generation ända tills en förlikning kan nås. Det vanliga är, att den part, som kommer i ett avgörande underläge, begär förlikning. Det anses vanhedrande att inte acceptera en förlikning från en besegrad motståndare. Lika viktigt som att återgälda en oförrätt är att återgälda en vänlighet. Gästfrihet och gåvor skall om möjligt alltid återgäldas. Den gästfrihet, som möter en utomstående, är påfallande, vilket jag för övrigt själv fick erfara.

Löften. Ett löfte mellan män måste hållas, oavsett de yttre förutsättningar under vilka löftet avgavs. Bland befolkningen i de avlägsnare delarna av landet görs många avtal och affärer fortfarande upp på muntlig basis. Under sådana förutsättningarn är det självfallet av stor vikt att betona löfteshållningens moraliska värde.

Samarbete. Islam och stametiken sätter båda samarbete före konkurrens. Det rör sig då främst om samarbete inom gruppen, d.v.s. mellan medlemmarna av samma stam eller mellan medlemmarna av samma religiösa sekt.

Det finns vissa förseelser, som fördöms särskilt starkt i Afganistan. Dit hör användandet av alkohol. Bakom detta ligger naturligtvis islams inställning. Fördömandet av alkoholdrycker är så starkt bland afganska muslimer, att icke-muslimer i landet aldrig offentligt dricker alkohol av rädsla för den ilska detta skulle uppväcka från omgivningen. Ett allvarligt brott mot den rådande moraluppfattningen är att ha sexuella förbindelser med en kvinna utan att vara gift med henne eller utan att ha för avsikt att gifta sig med henne. En kvinna, som har utomäktenskapliga förbindelser, fördöms starkt av den allmänna opinionen. Det betraktas inte som en moralisk dygd, att en gift kvinna är sexuellt trogen, utan som en självklarhet. Sexuell otrohet från mannens sida fördöms också, men inte lika starkt som otrohet från kvinnans sida. En ung shiitisk ledare från Kabul, som jag lärde känna, sammanbodde med en kvinna utan att vara gift med henne. Detta betraktades som ett oerhört moralbrott av omgivningen. Men det tolererades ändå på grund av den politiska position, som mannen i fråga hade, men främst därför att man utgick från, att han så småningom skulle gifta sig med henne.

När man granskar den moraluppfattning, som redogjorts för här, finner man, att den inte på något sätt är unik. Tvärtom, man finner den inom många samhällen av liknande karaktär, d.v.s. förindustriella agrarsamhällen med nomadism. När följderna av de olika sociala reformer, som nu genomförs, slagit igenom, finns inte längre något behov av en moraluppfattning av denna typ. En stark betoning av muntliga löftens moraliska värde är inte nödvändigt i ett samhälle där de flesta medborgarna är läs- och skrivkunniga. Personligt mod och fysisk styrka är kvaliteter, som har mycket litet värde i ett industrisamhälle.

B 9. Etniska grupper — historia

Det område, som nu utgör Afganistan, har varit skådeplatsen för en mängd olika kulturer och härskardynastier. Under denna rubrik redogörs kortfattat för den historiska bakgrunden till de olika etniska gruppernas existens i Afganistan av idag samt berörs även därmed landets kulturella och politiska historia.

Hindu-Kushområdet är omnämnt för första gången i en persisk skrift, nämligen Avesta, från för-akemenidisk tid. Under Darius den förste utgjorde området en del av det akemenidiska riket[1]. Beträffande de folk, som idag bebor Afganistan, anger Area Handbook, att de äldsta av dessa tycks vara folk av indoeuropeiskt ursprung, såsom tadjiker, pashtoner och befolkningen i Nuristan[2]. Men "/ . . . / these tribes are new, because they

began their habitation there after the eastward migrations of Aryan peoples in the second and first millenia B.C."[3]. Inte mycket är känt om de folk, som tidigare bebodde området, men otvivelaktigt var många av folken i de östra delarna av området av dravidiskt ursprung[4].

Under trehundratalet f.Kr. föll området i Alexander den stores händer. Det grekiska kulturinflytandet varade från Alexander fram till ca år 50 f.Kr. Grekisk kultur påverkade befolkningens religion, filosofi, konst och statsskick[5]. Grekernas politiska makt i området, som då kallades "Baktrien", hade brutits redan ca etthundra år tidigare[6]. Under senare delen av den "grekiska" perioden nådde även buddhismen området genom indiska härskares förmedlan[7]. När grekerna drog sig tillbaka kunde invånarna i Baktrien inte stå emot det ständigt ökande trycket från nomadfolken i norr och öster[8]. Mot mitten av första århundradet f.Kr. invaderades Baktrien av fem nomadiska stammar, av kineserna kallade *Yueh-chi*, som drev iväg de sista grekhärskarna till Indien. En av dessa nomadstammar, kushanerna, behärskade området fram till ca 425—28 e.Kr., då ett mongolfolk besegrade dem. De kushanska härskarna efter Kanishka den första (andra årh. e.Kr.) antog mahayana-buddhismen. Mongolerna efterträddes under femhundratalet av persiska härskare[9].

Under sexhundratalet inleds det kulturhistoriska skede, som på ett avgörande sätt förändrar områdets religiösa karaktär: islam når området genom de invaderande arabarméerna. Under åttahundratalet hade araberna mer eller mindre fullständig kontroll över landet och islam dominerade och undanträngde buddhism, hinduism, zoroastrism och "pagan worship"[10]. Islams historia berörs närmare i kapitlet Islam i Afganistan.

Det bör nämnas att under sju- och åttahundratalen bosatte sig förfäderna till många av de turkisktalande folk, som nu finns i Afganistan, i Hindu-Kushområdet[11].

När den arabiska invasionsvågen började avmattas, så gjorde sig återigen trycket från nomadfolken i norr och öster påmint. Mongoler från östra Centralasien invaderade området under tolvhundratalet och olika mongolstammar dominerade området fram till början av 1500-talet. De lokala härskarna över de områden, som idag utgör Afganistan, var under denna period vanligen turkar, som regerade under mongolisk överhöghet[12].

Under den tid, som föregick den mongoliska invasionen, hade de pashtonska stammarna i de östra delarna av området, Sulaimanbergen, börjat göra sig märkbara i kampen om Afganistan, genom att från sina otillgängliga tillhåll i bergen attackera alla, som passerade genom dessa områden[13].

Under femton- och sextonhundratalen står striden om Afganistan mellan de persiska safaviderna, de indiska mogulhärskarna och de uzbekiska stammarna från Centralasien. Generellt sett kan sägas, att Herāt och Kandahār låg inom persernas intressesfär; Kabul, Ghazni, Djalālābād och tidvis Kandahār låg inom mogulernas intressesfär och norra Afganistan inom

uzbekernas. Under hela denna period av rivalitet, främst mellan safavider och moguler, så ökade pashtonernas slagkraft och inflytande[14].

Pashtonernas ökande makt befordrades av de iranska tadjikernas minskade inflytande över området. Tadjikerna var den grupp, som fått bära den tyngsta bördan under mongolernas invasion. Orsaken till pashtonernas expansion västerut, från sina tillhåll i de östra bergstrakterna, var behovet av mer betesland för boskapen[15]. Under en kort period var pashtonerna så starka, att de behärskade stora delar av Afganistan och nuvarande Iran, men under första delen av 1700-talet besegrades de av den persiske härskaren Nadir Shah, och delar av Afganistan kom åter under persiskt inflytande. I mitten av 1700-talet återtog pashtonerna herraväldet över större delen av Afganistan. År 1748 valde pashtonerna av abdali-stammen en av sina ledare, *Ahmad Khan Sadozai*, till härskare över alla pashtoner. Denne tog år 1748 titeln *Dur-i-Duran* (ungefär "pärlornas pärla"). Sedan dess har abdaliterna kallats *durani*. Ahmad Khan Sadozais härskarnamn blev då *Ahmad Shah Durani*[16].

Durani-pashtonernas maktövertagande hade stor betydelse för områdets enande. Man kan säga, att därmed påbörjades utvecklingen från stamförbund till nationalstat för Afganistans del. Vid mitten av 1700-talet regerade de över ett område, som i stort motsvarar Afganistans gränser av idag. Endast i söder och öster skilde sig landets gränser från de nuvarande, genom att man då behärskade långt större områden i dessa väderstreck än idag[17].

En anna faktor av avgörande betydelse för områdets enande till en nationalstat, var de angrepp man blev utsatt för från den brittiska kolonialmakten i Indien. Afganistan låg som ett buffertområde mellan det brittiska kolonialväldet och det då expanderande Ryssland. Detta var huvudorsaken till att britterna vid flera tillfällen invaderade området. Här skall inte närmare beskrivas dessa krig, men man brukar tala om tre anglo-afganska krig. Det första varade mellan 1838–42, det andra mellan 1878–79[18]. Afganistans huvudproblem under 1800-talet var att inte bli inlemmat i det brittiska eller det ryska imperiet, vilka från var sitt håll hotade landets självständighet.

Under 1890-talet drogs landets gränser mot Ryssland och mot det brittiska imperiet upp. Det var särskilt gränsdragningen mot det brittiska Indien, som i framtiden skulle skapa stora politiska oroligheter. År 1893 lyckades engelsmannen Mortimer Durand genom påtryckning förmå den afganske härskaren *Abdur Rahman* att underteckna ett avtal, som innebar en gränsdragning, som löpte från Sinkiang-provinsen (Kina) i sydlig riktning och sedan västerut mot Iran. Denna gräns genomskar områden, som Afganistan under lång tid betraktat som sina[19]. Denna "durand-gräns" skapade starka anti-brittiska känslor hos afganerna. Denna inställning till britterna finns kvar än idag hos stora delar av befolkningen, speciellt hos

den äldre generationen. Afganerna menade, helt korrekt, att britterna hade påtvingat dem detta gränsavtal mot deras vilja. Durand-gränsen skapar idag politiska konflikter mellan Afganistan och Pakistan[20].

Den ovan nämnde afganske härskaren Abdur Rahman Khan, som regerade mellan 1880–1901, hade stor betydelse för utvecklingen och enandet av Afganistan. Han besegrade upproriska stammar, överförde en stor del av den politiska makten från stamledarna till sig själv och byggde upp en fungerande administration[21].

Det tredje anglo-afganska kriget utbröt år 1919, då afganerna attackerade brittiska trupper i tron att en indisk resning mot britterna stod för dörren. Trots att kriget inte var en militär framgång för Afganistan, vilket i viss mån de tidigare krigen mot britterna hade varit, så blev de politiska följderna av kriget fullständigt oberoende för Afganistan, i augusti 1919[22]. Under 1900-talet fortsatte de afganska härskarna i stort den utveckling, som påbörjats av Abdur Rahman. Moderniseringen gick i mycket långsam takt, men ändå följde många bakslag, främst på grund av stamledarnas och de religiösa ledarnas fientliga hållning till sociala förändringar över huvud taget. Den afganske regenten *Muhammed Zahir Shah* tillträdde år 1933. Hans regeringspolitik kan, enligt mina sagesmän, betraktas som en försiktig reformpolitik samt har präglats av en i grunden demokratisk samhällssyn.

Slutligen kan nämnas att långt in på 1900-talet har landet präglats av inre politiska motsättningar orsakade främst av olika pashtonska stammar. Det har varit fientligheter inbördes mellan pashtonerna, mellan vissa pashtonska grupper och regimen i Kabul, mellan pashtonska stammar och britterna i Indien, mellan pashtoner och turkar, mellan pashtoner och hazaras, m.fl. grupper[23].

Som framgår av Afganistans historia, har en mängd skilda folk behärskat och satt sin prägel på området. De etniska grupper, som existerar idag i landet, består ofta av en sammanblandning av olika folkslag, vilket skett under århundradenas lopp. Ett typiskt exempel på detta är pashtonerna. Area Handbook lämnar följande uppgifter om denna etniska grupps ursprung: "Their precise origins are uncertain. The forbears of the Pashtuns probably include some of the original Aryan occupiers of the region as well as later Greek, Persian, Turkic and Mongol invaders who swept across the areas of modern Afghanistan"[24]. Ett annat faktum, som pekar på de nuvarande etniska gruppernas blandade ursprung, är att det inom varje grupp finns en mycket stor variation beträffande individers utseende. Detta har beskrivits tidigare i detta kapitel.

Orsaken till att så många folk funnit vägen till detta område torde vara dess strategiska placering såsom förbindelselänk och genomfartsled mellan

Europa-västasien och den indiska kontinenten[25]. Under århundraden har det utgjort den viktigaste handelsvägen mellan dessa båda världar och därför har det även varit av stor militärpolitisk betydelse att behärska detta område.

C. Moderniseringsprocessen

C 1. Femårsplanerna

Det afganska samhället genomgår nu den omvandlingsprocess, som enligt de afganska myndigheterna, är nödvändig för att på sikt stärka landets ekonomi. Denna omvandlingsprocess innebär inte bara förändringar av den rent ekonomiska strukturen, utan får även socio-kulturella följder. Afganistan av idag kan, som nämnts, betecknas som ett förindustriellt agrarsamhälle. Omvandlingsprocessen syftar, enligt de afganska myndigheterna, till att förändra landet i riktning mot ett modernt industrisamhälle. **Metodiska** strävanden att omvandla det afganska samhället kan sägas ha tagit sin början år 1956, då landets första femårsplan för ekonomisk utveckling påbörjades. Denna femårsplan har följts av ytterligare två stycken. Den senaste påbörjades år 1967. Tonvikten i dessa femårsplaner, speciellt i de två första, har legat på uppbyggnaden av en ekonomisk infrastruktur. Detta innebär i fallet Afganistan, ett utbyggt kommunikationsnät, en tillfredställande energiförsörjning, ett bankväsen med resurser för större investeringar, ett effektivt administrativt system och ett utbildningsväsen som är anpassat till landets specifika behov[1]. Alla dessa faktorer är, enligt de afganska myndigheterna, nödvändiga förutsättningar för att landets naturatillgångar på ett effektivt sätt skall kunna utnyttjas. Den främsta orsaken till, att de hittills avslutade femårsplanerna kunnat genomföras på ett relativt framgångsrikt sätt, är det ekonomiska stöd och tekniska bistånd som lämnats landet främst av Sovjetunionen och U.S.A.

Nedan följer en redogörelse för vad omvandlingsprocessen konkret innebär inom olika ekonomiska och sociala fält.

C 2. Jordbruk

Stor vikt i utvecklingsplanerna har lagts vid jordbruket och boskapsskötseln, eftersom dessa båda näringar utgör basen för Afganistans ekonomi. Dels försöker man göra fler områden odlingsbara, dels försöker man öka avkastningen på redan uppodlade områden. Främst sker detta genom etablerandet av olika bevattningsanläggningar. Dessa åtgärder syftar till att ge nomaderna möjlighet att etablera sig som fast bosatta jordbrukare och naturligtvis även till att höja levnadsstandarden för de redan fast bosatta jordbrukarna. (Genom att nomaderna numera inte kan röra sig fritt mellan Afganistan och Pakistan och inte heller inom Afganistan, har deras ekonomiska situation försämrats: möjligheterna till handel har begränsats därigenom, liksom även möjligheterna till försörjning genom fraktertransporter. Myndigheternas jordbrukspolitik i detta avseende innebär alltså ett försök att förbättra nomadernas ekonomiska situation).

Bevattningsanläggningarna består av dammar och kanalsystem. Exempel på nyanlagda bevattningsanläggningar är dammanläggningen på Arghandābfloden, cirka fyra mil uppströms från staden Kandahar, och Boghra-Marja-Shamalan-kanalsystemet i samma område[2]. Trots bevattningsanläggningarna har uppodlandet av nya områden och förbättrandet av redan uppodlade områden inneburit stora problem. Orsaken till detta är främst det heta och torra klimatet. Andra negativa miljöfaktorer för jordbruket är den kraftiga jorderosionen, vandrande sanddyner och flodkanalernas otillförlitlighet. Vissa år ger kanalerna ett överflöd av vatten, andra år ger de för litet.

För att stärka främst exportmarknaden för olika lantbruksprodukter har myndigheterna stött bildandet av olika aktiebolag, som har till uppgift att underlätta produktion och försäljning av sådana produkter som karakul, bomull, socker, ull och frukt. Andra åtgärder, som vidtagits, för att befrämja lantbruket är etablerandet av lantbruksskolor, experimentjordbruk och en veterinärskola. Ett stort problem vid utvecklandet av jordbruket är bristen på instruktörer som är kompetenta att förmedla olika tekniska framsteg inom jordbruket till jordbrukarna själva[3].

C 3. Handel

Myndigheterna har under senare år vidtagit en mängd olika åtgärder för att främja handeln både beträffande handeln inom landet och den med utlandet. En viktig åtgärd har varit utbyggnaden av transportmöjligheterna: nya vägar har anlagts och transportbolag har bildats med uppgift att ombesörja importen av lastbilar och uppsättandet av reparationsverkstäder för dessa. En betydande del av de tillgängliga medlen i utvecklingsfonderna har gått till dessa ändamål. För exaktare uppgifter om utbyggandet av kommunikationerna se bifogad tabell, hämtad ur Statistical Yearbook for Asia and the Far East, U.N. 1970.

Andra åtgärder för att främja handeln har varit standardisering av olika exportvaror och stiftandet av speciella handelslagar. Den islamska rätten, *sharia,* ansågs otillräcklig i detta fall, därför att den ofta medgav flera olika tolkningar av samma juridiska problem. Handelns omfattning och inriktning kontrolleras och styrs av staten genom priskontroll, skatter och flexibla växelkurser. Växelkurserna varierar med hänsyn till transaktionens art — varuslag, handelspartner, import eller export[4].

C 4. Industri

Tonvikten i de två första femårsplanerna, vad beträffar industriprojekt, låg på uppbyggnaden av vattenkraftverk och utnyttjandet av landets andra naturtillgångar (stora tillgångar av olika mineraler). Under denna tid har även en mängd privata investeringar gjorts inom industrisektorn. Gruvor och kraftverk ägs av staten. De flesta större industrier ägs och drivs i sam-

TABELL 5. Transport och kommunikationer.

	1959	1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969
Length of roads (*kilometres*) —											
Longueur du réseau routier (*kilomètres*)	5 681	6 357	6 357	6 357	6 357	6 357	6 510	13 963	17 049	17 292	17 292
Hard roads — Routes à revêtement dur	97	241	241	241	241	241	1 279	1 836	2 094	2 094	2 255
Roads with gravel or crushed stone or stabilized soil surface—											
Routes empierrées ou stabilisées	274	483	483	483	483	483	3 185	5 200	8 811	3 546	3 384
Earth roads graded or drained —											
Routes de terre aménagées ou drainées	483	3 219	3 219	3 219	3 219	3 219	2 045	6 927	6 144	5 837	5 837
Unimproved roads — Routes sommaires	4 828	2 414	2 414	2 414	2 414	2 414				5 815	5 816
Motor vehicles in use (*thousands*) — Véhicules automobiles en circulation (*milliers*)											
Passenger cars — Voitures de tourisme	4.1	4.6	5.2	5.9	7.1	8.1	12.8	18.7	27.6	29.2	30.1
Commercial vehicles — Véhicules utilitaires	7.3	7.8	8.4	8.8	9.3	9.7	12.6	16.3	17.5	17.8	17.9

verkan mellan staten och det privata näringslivet. Förutom direkta investeringar i olika industriella projekt, har staten vidtagit ett flertal andra åtgärder för att uppmuntra en expansion av industrisektorn. Nya industriföretag är befriade från skatt under de tre första verksamhetsåren och erlägger de närmast följande åren en reducerad skatt; maskiner och lastbilar kan importeras tullfritt; utländsk valuta till reducerade priser tilldelas de industriprojekt, som staten vill gynna. De privata företagens verksamhet kontrolleras av myndigheterna ofta på så sätt, att staten har en del av aktieinnehavet.

Den afganska staten har en positiv inställning till utländska privata investeringar inom industrisektorn och försöker genom olika åtgärder, såsom t.ex. skattelättnader, skapa gynnsamma villkor för utländskt kapital.

Ett problem för den industriella expansionen har varit bristen på utländsk valuta. Detta har avhjälpts på kort sikt genom lån från olika stater. Afganistan har även erhållit hjälp av utländsk teknisk expertis, vilket varit en nödvändighet för genomförandet av de industriella utvecklingsplanerna[5].

Ett annat problem i samband med industrialiseringen är den attityd, som en del afganer intar emot industriarbete. En del afganer, som jag talade med, uttryckte en stark motvilja mot att arbeta i fabriker och andra industrianläggningar, därför att det innebar att man måste arbeta inomhus och efter fastställda tider. Denna typ av arbete betraktas ofta som en sista utväg, som man tar till då inget annat sätt att försörja sig finns. Fattiga afganer från landsbygden tar ibland, som tidigare nämnts, plats på fabriker under vinterhalvåret för att sedan, när våren kommer, lämna detta arbete och återvända till de byar varifrån de kom och under sommarhalvåret ägna sig åt jordbruk och boskapsskötsel.

C 5. Hälsovård

Inom hälsovården har stora satsningar gjorts på vaccineringskampanjer, byggandet av sjukhus och utbildning av medicinsk personal. Ett framgångsrikt projekt är malariabekämpningen som genomförs med hjälp av Världshälsoorganisationen. Tidigare drabbades varje år åtskilliga delar av landet av svåra malaria-"epidemier". I de värst utsatta områdena kunde i slutet av 1950 talet upp till 90 procent av befolkningen vara infekterade av

malaria. Efter besprutningen av dessa områden hade år 1965 endast 0,5 procent av befolkningne där malaria, vilket tydligt visar effektiviteten av dessa åtgärder[6].

Vaccineringskampanjer bedrivs mot kolera, koppor och tuberkulos. De har bidragit till att begränsa speciellt kolera- och koppepidemiernas omfattning och antal. Det bör nämnas, att dessa vaccineringar än så länge dock varit av relativt begränsad omfattning. De har i första hand omfattat stadsbefolkningen. Det beror dels på att dessa är lättast att nå, (den grupp som är svårast att nå med dessa åtgärder är helt naturligt nomaderna) dels på att befolkningen i städerna i allmänhet har mer positiv syn på modern läkekonst än landsortsbefolkningen, som ofta betraktar den med misstänksamhet och i första hand anlitar de traditionella metoder och institutioner, som existerar för kurerandet av sjukdomar.

Ett flertal nya sjukhus har byggts under den senaste tioårsperioden, men fortfarande är det sammanlagda antalet sjukhusbäddar mycket litet i förhållandet till befolkningsantalet. År 1962 fanns 1859 bäddar, 1969 var siffran 2360 bäddar[7]. Trots detta står sjukhusbäddar tomma på provinssjukhusen. Det beror på brist på personal och teknisk apparatur och på landsbygdsbefolkningens attityder, som ovan beskrivits: man uppsöker inte ett sjukhus annat än i yttersta nödfall, när alla andra vägar är prövade. Antalet läkare med modern utbildning är fortfarande litet, trots de satsningar som gjorts. År 1967 fanns bara en läkare per 40 000 invånare[8].

C 6. Utbildning

De afganska myndigheterna var redan vid starten av den första femårsplanen medvetna om den stora betydelse, som en kraftig satsning inom utbildningssektorn hade för en modernisering av det afganska samhället. Speciellt utbildad arbetskraft är en nödvändighet bl.a. för att industrialiseringen skall kunna genomföras, för att jordbruket skall kunna moderniseras och för att en effektiv hälsovård skall kunna upprättas. I första hand har man satsat på en allmän utbildning i syfte att utrota analfabetismen. Denna grundläggande utbildning är självfallet den nödvändiga basen för all högre och specialiserad utbildning.

Utbildning. lärdom har i Afganistan traditionellt sett inneburit religiös sådan. Det nya utbildningsutbudet har främst gällt sekulariserad utbildning. Genomförandet av denna sekulariserade utbildning motarbetas av de religiösa ledarna, *mullas,* numera dock inte så mycket av mullas i höga befattningar, utan främst av enkla bymullas med ringa utbildning. Trots detta motstånd och trots de begränsade ekonomiska tillgångarna har ett nätverk av sekulariserade folkskolor upprättats. Det bör nämnas att staten inte tillåter mullas att göra något mer aktivt motstånd mot dessa skolor. Mullas betydelse ligger här i det stora inflytande de fortfarande utövar på den troende afganens attityder till olika frågor. På den avlägsna

landsbygden och i viss mån även i städerna är mullas de främsta opinionsbildarna och har därmed fortfarande en viss politisk makt. Mullas politiska makt har minskat betydligt under de senaste tjugo åren i och med att staten fått större kontroll över även de avlägsnare delarna av landet.

Att dessa folkskolor av myndigheterna definieras som sekulariserade innebär inte att religionen på något sätt ifrågasätts i undervisningen. Islams grundläggande dogmer är en självklarhet i dessa skolor. Någon s.k. objektiv religionsundervisning förekommer inte. Skillnaden är, att lektionerna i ämnet religion är proportionellt sett färre jämfört med andra ämnen, än tidigare varit fallet och att undervisningsmetoderna är förhållandevis moderna. Undervisningen i dessa skolor ges även av personer, som inte är mullas. Tidigare hade mullas en monopolställning som lärare. Folkskolorna är obligatoriska för barn i skolålder samt helt avgiftsfria. Endast ett lågt procentantal av barn i skolålder deltar dock i denna undervisning: enligt Area Handbook var siffran 17 procent år 1967[9]. Vid sidan av folkskolorna finns de traditionella moskéskolorna ledda av mullas. Undervisningen i religion intar där en dominerande plats.

Målsättningarna för den tredje femårsplanen, 1967–1972, vad beträffar utbildningen, har varit att höja procentdelen studerande i folkskolan till 23 procent år 1971 och att förändra undervisningens inriktning i de traditionella moskéskolorna till att ligga mer på yrkesutbildning, inom t.ex. jordbruk och olika typer av hantverk[10].

Den afganska statens ideologiska inställning i utbildningsfrågor redovisas i artikel 34 i konstitutionen av år 1964: Alla afganer har rätt till fri utbildning. Regeringen är förpliktigad till att förbereda och fullborda ett program för balanserad och allmän utbildning i Afganistan. Den grundläggande utbildningen är obligatorisk för alla barn i de områden där möjligheter till skolgång finns. Staten ensam har rättighet och skyldighet att upprätta och administrera institutioner för allmän och högre utbildning. Afganska privatpersoner kan upprätta privata tekniska skolor och privata skolor som meddelar undervisning i läsning och skrivning. Dessa privata skolors kursplaner och undervisningsformer är fastställda i lag. Regeringen kan även ge utländska medborgare tillstånd att driva privata skolor. I dessa skolor får undervisning ges endast åt utländska medborgare[11].

Många praktiska problem gör, att effekterna av olika skolreformer blir mindre än vad som kunde förväntas. Exempel på sådana problem är föräldrarnas attityder till barnens skolgång, språksvårigheter, nomadernas speciella problem vid skolgång och den stora bristen på kompetenta lärare. Många föräldrar är ovilliga att låta barnen gå i skolan, ej främst på grund av någon motvilja mot skolan som sådan, utan därför att barnen utgör en ej oväsentlig arbetskraft inom de olika produktionsformer som existerar i Afganistan. I skolorna sker undervisningen på det språk som majoriteten av befolkningen i skolans närhet talar. I en del fall innebär detta att närma-

re hälften av eleverna har mycket svårt att följa undervisningen på grund av det språk den ges på. De helnomadiserande grupperna har sällan sina barn i en fast skola. En lärare medföljer nomaderna under deras förflyttningar och ger barnen undervisning när möjligheter till detta finns[12]. Det råder stor brist på sådana "nomadlärare". Kvaliteten på undervisningen i de olika skolorna är i många fall låg på grund av bristen på kompetenta lärare. Det finns bestämmelser på den minimiutbildning en lärare skall ha[13], men i praktiken är man ofta tvungen att tillsätta lärare, som kanske bara har hälften av denna utbildning. Inställningen till modern utbildning varierar hos afganska medborgare: den är betydligt positivare i städerna än på landsbygden[14]. Den grupp, som är mest negativ till de nya skolformerna, är mullas med ringa utbildning, bosatta på landsbygden. Skissen på sista sidan i detta kapitel, hämtad ur Kabul Times Annual 1970, visar de olika skolformer, som för närvarande existerar i Afganistan.

För exakta data angående antalet skolor på olika stadier, antalet studerande, antalet lärare och kursplanernas utformning, se Area Handbook for Afghanistan, sidorna 131—139.

I stort sett har, enligt de afganska myndigheterna, de olika utvecklingsprojekt, som skisserats i femårsplanerna, kunnat genomföras på ett framgångsrikt sätt. Det har, som tidigare påpekats, varit möjligt genom de stora lån och direkta gåvor, som getts till landet, främst av Sovjetunionen och U.S.A. Under andra delen av 1960-talet har vissa förändringar inträffat vad beträffar de utländska bidragen till Afganistan. Proportionerna mellan lån och direkta gåvor har förändrats på så sätt att en allt större del av bidragen utgjorts av lån. Även den procentuella fördelningen av bidragen mellan olika bidragsländer har ändrats: en allt större del av bidragen, både ifråga om lån och direkta gåvor, kommer från Sovjetunionen. Den amerikanska procentandelen har minskat kraftigt. Enligt Richard S. Newell har den, från att fram till år 1967 ha utgjort mer än en tredjedel av de totala bidragen till Afganistan, sjunkit till att år 1969 utgöra endast ca tre procent av dessa[14a].

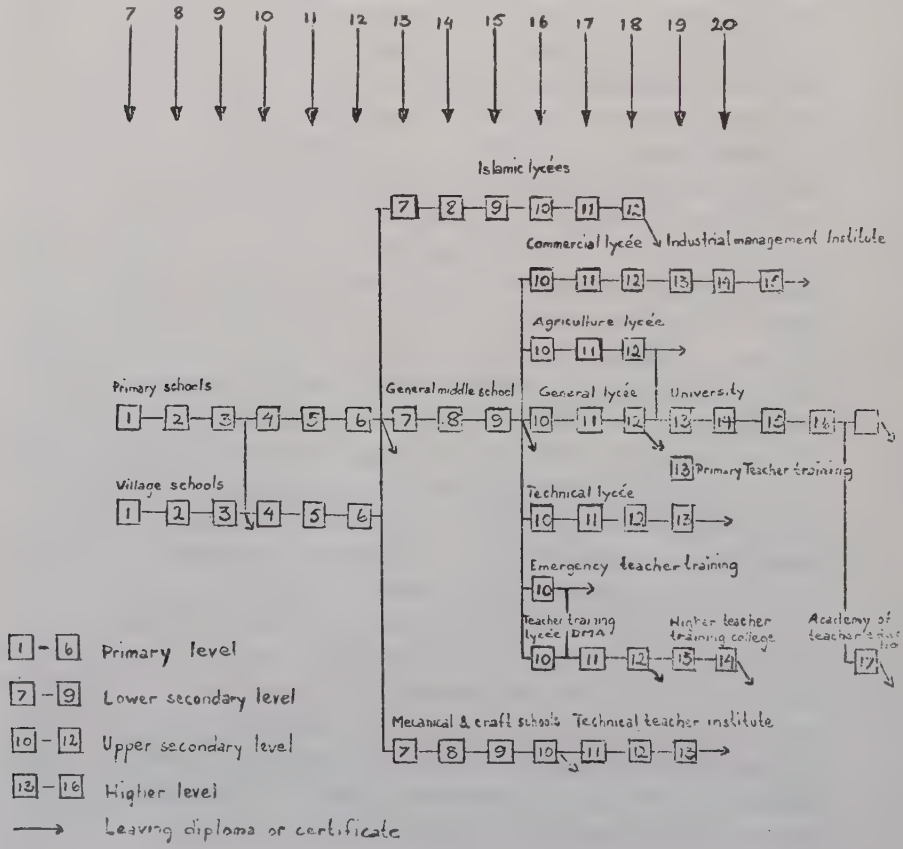
Afganistan har, i jämförelse med andra s.k. utvecklingsländer i dess närhet, på vissa punkter ett gynnsammare utgångsläge för genomförandet av en moderniseringsprocess. Abdussattar Shalizi nämner följande positiva faktorer: befolkningstätheten är låg och landet konfronteras inte med någon befolkningsexplosion; levnadsstandarden är visserligen låg, men någon extrem fattigdom existerar inte såsom i Indien och de sydostasiatiska staterna; landets potential i fråga om naturatillgångar är knappast utnyttjad alls (det finns bl.a. relativt stora områden av odlingsbar jord, som av olika skäl inte är utnyttjade ännu, författarens anmärkning)[15]. Afganistan har uppenbarligen genom ovannämnda faktorer, som är korrekta, ett gynnsamt utgångsläge i jämförelse med många andra utvecklingsländer i dess närhet. Finns det då några speciella negativa faktorer för landet i dess

kamp mot underutvecklingen? George S. Masannat nämner en mängd olika, enligt hans uppfattning, existerande negativa faktorer: det finns ingen nationell identitet på grund av de många olika etniska grupperna; en mycket hög procent av landets befolkning är analfabeter även i jämförelse med stater som Indien och Iran; Afganistan är en autokrati, inte en demokrati; per capita-inkomsten är låg; det finns inga egentliga politiska partier och få personer deltager i det politiska livet (val m.m.); någon urbaniseringsprocess är knappast märkbar; det är stor skillnad mellan den styrande eliten och de fattiga illitterata massorna; det existerar många skillnader mellan stad och landsbygd; nomaderna utgör ett speciellt problem; de konservativa krafterna, som motarbetar samhällsomvandlingen, är fortfarande mycket starka[16]. Masannats första punkt fordrar en närmare kommentar: Inom landets gränser existerar visserligen en mängd olika etniska grupper, men dessa grupper bildar en kulturell enhet. Denna enhet är baserad på islam, stametiken och de gemensamma förutsättningarna för försörjning, som bestäms av landets natur. Naturligtvis existerar vissa skillnader mellan de olika etniska grupperna, t.ex. i fråga om språket, men dessa är inte av avgörande betydelse och kan inte användas som argument för riktigheten i Masannats påstående (för närmare uppgifter om skillnader och likheter mellan de olika grupperna, se kap. Etniska grupper). Sin nationella identitet och särprägel får Afganistan genom att vara en konsekvent islamsk stat: konungen regerar i Allahs namn, de religiösa lagarna reglerar fortfarande samhällslivet (1964 års konstitution minskade visserligen de religiösa lagarnas dominans), de olika religiösa plikterna inrutar den afganske medborgarens liv. Den, som bryter mot vissa av dessa plikter, t.ex. fastan, kan fängslas av polisen. Angående Masannats övriga punkter är de flesta av dem, enligt min mening, korrekta. Men att gå så långt som att kalla Afganistan för en autokrati är felaktigt, även om denna demokrati som nämnts, är beskuren genom olika faktorer (jämför avsnittet om styrelseskick). Det faktum, att någon urbaniseringsprocess knappast är märkbar, är enligt min mening inte att betrakta som någon negativ faktor för landet. På det stadium av utveckling, som Afganistan nu befinner sig, skulle en hastig urbanisering förmodligen innebära, att ett slumproletariat bildades i städerna, på samma sätt som skett t.ex. i Indien. I de afganska städerna av idag finns ännu inte försörjningsmöjligheter för en mängd inflyttande personer, enligt de afganska myndigheterna.

Slutligen bör påpekas, att följderna av de olika social förändringar, som beskrivits här, inte varit odelat positiva. Ett negativt resultat av moderniseringsprocessen har varit, att i många fall har de skillnader, som redan existerade, mellan landsortsbefolkningen och befolkningen i de större städerna, främst då Kabul men även Herat och Kandahar, blivit större. Trots de nya skolorna på landsbygden är skillnaden i utbildningsutbudet nu större än någonsin mellan stad och landsbygd. De bäst utbildade lärarna söker sig

till dessa större orter/städer. Städerna kan nu erbjuda hög utbildning inom olika specialområden, vilket inte landsbygden kan. Även de modernt utbildade läkarna söker sig till de större orterna. Det finns över huvud taget bland högt utbildade personer en stark motvilja mot att ta arbete på en mindre ort. Den geografiska faktorn medverkar till att stadsbefolkningen på ett helt annat sätt blir delaktig av moderniseringsprocessens följder. Landets otillgängliga natur och det fortfarande dåligt utbyggda kommunikationsnätet bildar en svårforcerad barriär mellan moderniseringsprocessens upphovsmän i städerna och befolkningen i de avlägsnare delarna av landet. Det faktum att skillnaderna mellan dessa båda gruppers sätt att leva och därmed tänka blivit större innebär vissa risker för stabiliteten och enheten i Afganistan. Om inte regimen genom olika åtgärder förmår överbrygga denna motsättning, kan det få till följd en reaktion från landsbygdsbefolkningen, som kan omöjliggöra vidare sociala reformer. Parlamentet domineras av delegater från landsbygden, vilket innebär att det är teoretiskt möjligt för dessa att på parlamentarisk väg stoppa reformerna.

TABELL 6. Skolformer i Afganistan.



D. Islam i Afganistan

D 1. Islams historia i Afganistan

Under sexhundratalet nådde islam med de arabiska invasionsarméerna det område, som nu kallas Afganistan. Landet betraktades då av araberna som en del av det persiska Khorasan. De första arabiska försöken att militärt besegra Afganistan misslyckades dock, man ockuperade endast tillfälligt Kabul och några andra städer kring år 672. Zoroastrism, buddhism, hinduism och olika s.k. primitiva religioner dominerade fortfarande området[1]. År 870 intog en arabisk befälhavare, *Yacūb ibn Layth as-Saffar,* staden Ghazni och följande år intogs även Kabul[2].

Islam spred sig nu efter hand över området. Det var den sunnitiska formen av islam som nådde området genom Yacub ibn Layth[3]. Omvändelserna till islam under denna tidsperiod uppfattas på följande vis av en nutida afgansk historiker: "Mass conversions took place, owing to the simplicity of Islamic ritual as contrasted with the rigid observances of the Mazdean rites and to the purity and nobility of the Islamic faith as contrasted with the gross superstition and mythological dogmatism preached by the Zoroastrian priests in Persia and the Buddhist monks in Afghanistan"[4].

Den ghaznavidiska dynastin grundades år 962 i Ghazni. Därigenom uppstod den första stora islamska statsbildningen i Afganistan. Den mest kände av de ghaznavidiska härskarna var Mahmūd av Ghazni, ryktbar för sina otaliga erövringståg mot öster för att bekämpa hinduerna och såsom beskyddare av islamsk konst och lärdom[5]. Sunnismens ställning i Afganistan stärktes ytterligare genom Mahmūd och de andra ghazanavidiska härskarna: "The Ghaznevid dynasty was strongly Sunnite, as were the Samanid rulers of eastern Iran during the same period, and the Sunnite Moslem character of Afghan society became firmly established at that time"[6]. Sedan dess har det sunnitiska islam dominerat i Afganistan. Helt islamiserat blev egentligen inte landet förrän i slutet av artonhundratalet, då Abdur Rahman Shah militärt besegrade det folk, som numera kallas nuristanis, och omvände även dem till islam[7].

D 2. Religiösa grupper

Så gott som alla afganer är muslimer. De afganska myndigheterna uppger att 99 % av befolkningen är muslimer. Samma siffra uppges i Area Handbook[8]. Enligt tillgänglig litteratur och enligt shiitiska och sunnitiska ledare i Afganistan är ca 80 % av de afganska muslimerna sunniter, resten är shiiter. Den sunnitiska formen av islam är statsreligion i landet. Landets konstitution av år 1964 bekräftar islams ställning: "Islam is the sacred religion of Afghanistan. Religious rites performed by the State shall be according

to the provisions of the Hanafi doctrine"[9]. (Den hanafitiska skolan är en av de fyra rättsskolorna inom det ortodoxa islam. Den grundades av Abu Hanifa på 700-talet). Islams ställning verifieras även genom de artiklar i konstitutionen som behandlar konungen: "The King is the protector of the basic principles of the sacred religion of Islam / . . . /. The King shall be an Afghan national, a Muslim and a follower of the Hanafi doctrine"[10]. Den islamska rätten, sharia, dominerar fortfarande rättsväsendet i Afganistan, trots att 1964 års konstitution inom vissa områden prioriterar moderna sekulariserade lagar.

Det är enligt lag förbjudet att försöka sprida andra religioner i Afganistan. Även vissa islamska sekter är förbjudna att missionera inom landet, främst *Ahmadīyya* och de s.k. Alīilāhis. Ahmadīyya är inte representerad bland landets muslimer, vilket däremot kanske "Aliilahis" är. Den, som försöker missionera för icke-islamska religioner i Afganistan, kan dömas till böter eller fängelse och utvisas, om det är fråga om en utländsk medborgare. Icke-islamska trosbekännare har dock rätt att utöva sin religion i landet, men det bör inte ske offentligt utan i avskildhet. Icke-islamska grupper i landet är hinduer, sikher och judar. Några kristna finns inte bland landets inhemska befolkning. Kristna utländska medborgare har möjlighet att bevista de gudstjänster, som ges, inom ett fåtal utländska ambassaders områden. Speciella tillstånd av myndigheterna fordras för att få ge dessa gudstjänster.

Den största av de icke-islamska grupperna är hinduerna. Större grupper av hinduer bebor Kabul och Djalālābād-området. Den minsta gruppen numer torde vara judarna. En del afganska judar har under senare år utvandrat till Israel. Huruvida det finns zoroasters i Afganistan råder det delade meningar om. De flesta myndighetspersoner och officiella ledare i landet anser, att det numera inte finns några zoroasters i Afganistan. En person i ledande ställning, från västra Afganistan, ansåg att det möjligen fanns en liten grupp zoroasters i Herat-området. De afganska muslimer jag talade med om detta hade en mycket negativ inställning till zoroastrismen. Möjligen är det så, att den, som är zoroaster, inte vågar uppge detta, på grund av omgivningens attityder till hans religion.

Den afganska staten ser mycket allvarligt på de religiösa plikterna och påbuden. Den, som utan giltig orsak bryter mot någon av dessa, t.ex. fastan, kan dömas till ett kortvarigt fängelsestraff. Som sammanfattning kan sägas att islam har en mycket stark ställning i Afganistan.

D 3. Ithna Ashariyya

Ithna ashariyya, eller imamiterna, utgör den största shiitiska gruppen i Afganistan. (Ca 90 % av de afganska shiiterna är imamiter, enligt de afganska myndigheterna). Deras lära skiljer sig från övriga shia-grupper på det viset, att de erkänner tolv rättmätiga imamer (ismailiterna erkänner sju)

och genom att de anser att den tolfte imamen skall återvända vid tidens ände och återupprätta den sanna religionen. Till skillnad mot zaiditerna anser de, att imamen är ofelbar och oavsättlig. Bland afganska imamiter finns två religiösa riktningar: *uzzūli* och *akhbāria*. Akhbāria har en ortodoxare inställning till hur texterna i Koranen och traditionssamlingarna skall förstås. Man tolkar ofta dessa exakt efter bokstaven. För att ta ett exempel: cigarrettrökning är inte nämnt i Koranen eller *hadith*, alltså måste det vara förbjudet, enligt akhbaria. Uzzūli menar, att man i ett sådant fall har rätt att med hjälp av sin egen logiska förmåga göra jämförelser med liknande företeelser nämnda i de heliga skrifterna och därigenom avgöra om det är tillåtet eller inte. Uzzūli har betydligt fler anhängare än akhbāria i Afganistan. De afganska imamiternas lära överensstämmer med Irans statsreligion. Över huvud taget står afganska och iranska imamiter varandra nära: religiöst, språkligt och i viss mån politiskt. Vid tidpunkten för min vistelse i Afganistan byggdes en mycket stor *takīa khāna* (ungefär moské) i Kabul. Pengarna till detta bygge var skänkta direkt till de afganska imamiterna av shahen av Iran. Bland de afganska imamiter jag samtalade med fanns ett mindre antal, som uppgav, att de hellre ville lyda under shahen av Iran än under kungen av Afganistan. Bland de personer, som hade denna uppfattning, fanns ingen i ledande ställning. Imamiterna har fullkomlig frihet att utöva sin religion i Afganistan. Den enda inskränkningen är att självtortyren i samband med firandet av Huseins dödsdag den 10 *muharram* är förbjuden. Förbudet mot självtortyr gäller främst offentlig sådan. Mina imamitiska sagesmän uppgav, att de alltid gisslade sig vid den 10 muharram, men i avskildhet, ofta i en takīa khāna. Självtortyren utförs då med hjälp av krokförseddda järnkättingar, som man slår efter ryggen, ofta så hårt så att blodet strömmar nedför kroppen. Ett fåtal imamiter gisslade sig offentligt, vilket jag själv blev vittne till, men då endast med grova rep. Ingen ingrep mot detta. Imamiterna utför denna självtortyr, som de säger, för att straffa sig själva, därför att de upplever, att de har ansvaret för Huseins död. Även afganska sunniter celebrerar den 10 muharram genom att bära stänger med tygbitar på, som de tar ifrån gravar. Mina sunnitiska sagesmän uppgav, att de firar Huseins dödsdag, därför att han, även om han var shiit, är en av islams stora martyrer.

D 4. Sufier och dervischer

Mycket litet är känt om sufismen och dervischordnarna i Afganistan. I Wilber-62 uppges, att åtminstone tre dervischordnar fortfarande existerar i landet, nämligen *chishti, naqshbandi* och *djilani*[11]. Mina sagesmän visste mycket litet om dessa ordnar: de finns i Afganistan; sufierna och dervischerna har minskat starkt i antal under de senaste 20 åren; centrum för dervischordnarna är staden Mazār-i-Sharīf; bland dervischerna finns både sunniter och shiiter, dock inga ismailiter; förutom de ovan nämnda ordnar-

na finns även *maulawiyya* representerad i landet. Denna orden har mycket få anhängare. Utmärkande för den är de extatiska danserna, som utförs av ordensmedlemmarna; de flesta medlemmarna av maulawīyya i Afganistan är sunniter; sufierna lever i avskildhet på landsbygden; de är ofta verksamma i anslutning till de stora helgongravarna. Det bör påpekas att ingen av mina sagesmän själv var sufi eller tillhörde en dervischorden. I Wilber-62 görs följande uttalande om sufismens popularitet: "Its attraction persists and it is not considered unusual for a government official to give up his post and become a sufi"[12]. Om detta gäller för Afganistan av idag är tveksamt. De afganer jag samtalade med angående sufismen — ortodoxa koranlärde och ett fåtal bymullas med ringa utbildning — tycktes inte ha någon speciellt uppskattande inställning till sufismen. Ortodoxa koranlärde i Afganistan anser att sufismen "överbetonar känslolivet i förhållande till de religiösa plikterna" och att sufiernas asketiska livsföring är "överdriven".

D 5. Roshaniyya

Roshaniyya grundades på 1500-talet av en man vid namn Bayazid, som var verksam i de nuvarande gränsområdena mellan Afganistan och Pakistan. Bayazid, som kallade sig för *pir Roshan* (den upplyste), därav sektens namn, predikade följande lära: "He preached the Hindu doctrine of the transmigration of souls, and added to it the teaching that nothing really exists but the Deity, who requires no set form of worship"[13]. Huruvida denna sekt, som betraktas som shiitisk både av sunniter och shiiter i Afganistan, fortfarande existerar i landet, rådde det delade meningar om bland mina sagesmän. Sunnitiska religiösa ledare menade, att det troligen fortfarande fanns ett fåtal roshanis i Afganistan, shiitiska religiösa ledare ansåg att det inte fanns några roshanis i landet numera. Det vore rimligt att förmoda, att de shiitiska ledarna bäst skulle känna till denna sekt, eftersom den är shiitisk. Men vad som komplicerar det hela är, att de shiitiska ledarna nästan alltid under intervjuerna förnekade existensen av "extrema" mindre shia-grupper i landet, såsom t.ex. roshanis och "Aliilahis", förmodligen på grund av det dåliga anseende dessa grupper har bland sunniterna. De imamitiska ledarna anser att dessa små shia-grupper, med sina ofta mycket speciella doktriner, skadar shiiternas sak och ger upphov till motsättningar mellan sunniter och shiiter. De små shia-grupperna motarbetas därför av imamiterna (d.v.s. de imamitiska ledarna, inte så mycket av gemene man), vilka är rädda för att de nuvarande relativt goda förbindelserna mellan imamiter och sunniter kan försämras genom dessa grupper.

Om det finns roshanis eller inte i Afganistan är alltså osäkert. De sunnitiska ledarna, som ansåg detta, hade inga säkra belägg för sin uppfattning. De trodde att vissa shiitiska pashtoner i gränsområdena till Pakistan fortfarande var roshanis. Afganer i allmänhet visste ingenting om denna sekt.

E. Ismailiterna

E 1. Historisk bakgrund

Officiellt uppstod ismailiterna som shiitisk sekt under andra hälften av 700-talet, när imamen *Djafar-al-Sadiks* son Ismail dog. Vid Ismails död utsågs dennes broder *Mūsa al-Qāzim* till imam. Ismailiterna erkänner inte Mūsa al-Qāzim, utan anser att den sjunde rättmätige imamen var Ismail och efter Ismail dennes son, Muhammed[1]. Ismailiterna är historiskt sett ingen enhetlig grupp. Från de ursprungliga ismailiterna har utgått sådana sekter som karmaterna, druserna och assassinerna, vilka är vitt skilda från varandra, både vad beträffar läran och det politiska agerandet. Av ovannämnda sekter existerar endast druserna fortfarande. De nutida ismailiterna brukar indelas i två grupper: mustaliter och nizariter. Mustaliterna är efterföljare till de egyptiska fatimiderna. Nizariterna är den grupp, som anså, att *al-Mustánsirs* rättmätige efterträdare var *Nizār* och inte *al-Mustáli*[2]. Enligt Shorter Encyclopaedia of Islam 1953, art. Ismailiya, finns nizariter i Syrien, Iran, Afganistan, sovjetiska och kinesiska Turkestan, Indien och östafrika och mustaliter i Indien, Jemen och östafrika.

Den ismailitiska läran nådde Afganistan förmodligen via Indien. H.F. Schurmann nämner följande: "Ismailism, usually called Agha-i Khani in Afghanistan, was undoubtedly introduced from India, although it is not known how it came to the Saikh-Ali Hazaras (the westernmost Ismailis we encountered lived in the village of Iraq slightly east of Bamiyan). Ismailism in Badakhshan and the Wakhan undoubtedly filtered in from the south, perhaps from the neighboring Hunza / . . . /"[3]. Ortodoxa koranlärde i Afganistan anser även de, att den ismailitiska läran nått landet från Indien. Den brittiske historikern P. Hardy uppger att ismailitiska missionärer verkade i Indien, i Gujarat beläget norr om Bombay, åtminstone så tidigt som på 1100-talet: "Not later than the twelfth century, Ismaili missionaries were active, their preaching being successful in creating two locally important convert communities, the Bohras and the Khojas, following different successions of spiritual leaders"[3a]. I Shorter Encyclopaedia of Islam uppges, att khodjas omvändes till den ismailitiska läran under 1300-talet av persiska missionärer[3b]. Det finns uppenbarligen olika uppfattningar beträffande tidpunkten för khodjas övergång till den ismailitiska läran. Exakt när den ismailitiska läran når Afganistan från Indien är omöjligt att fastställa. Orsaken till att Indien nås så tidigt av persiska ismailiter är den då livliga handeln/sjöfarten på Indien. Det förefaller dock osannolikt att inte Afganistan skulle ha nåtts även direkt av de ismailitiska missionärerna från Persien.

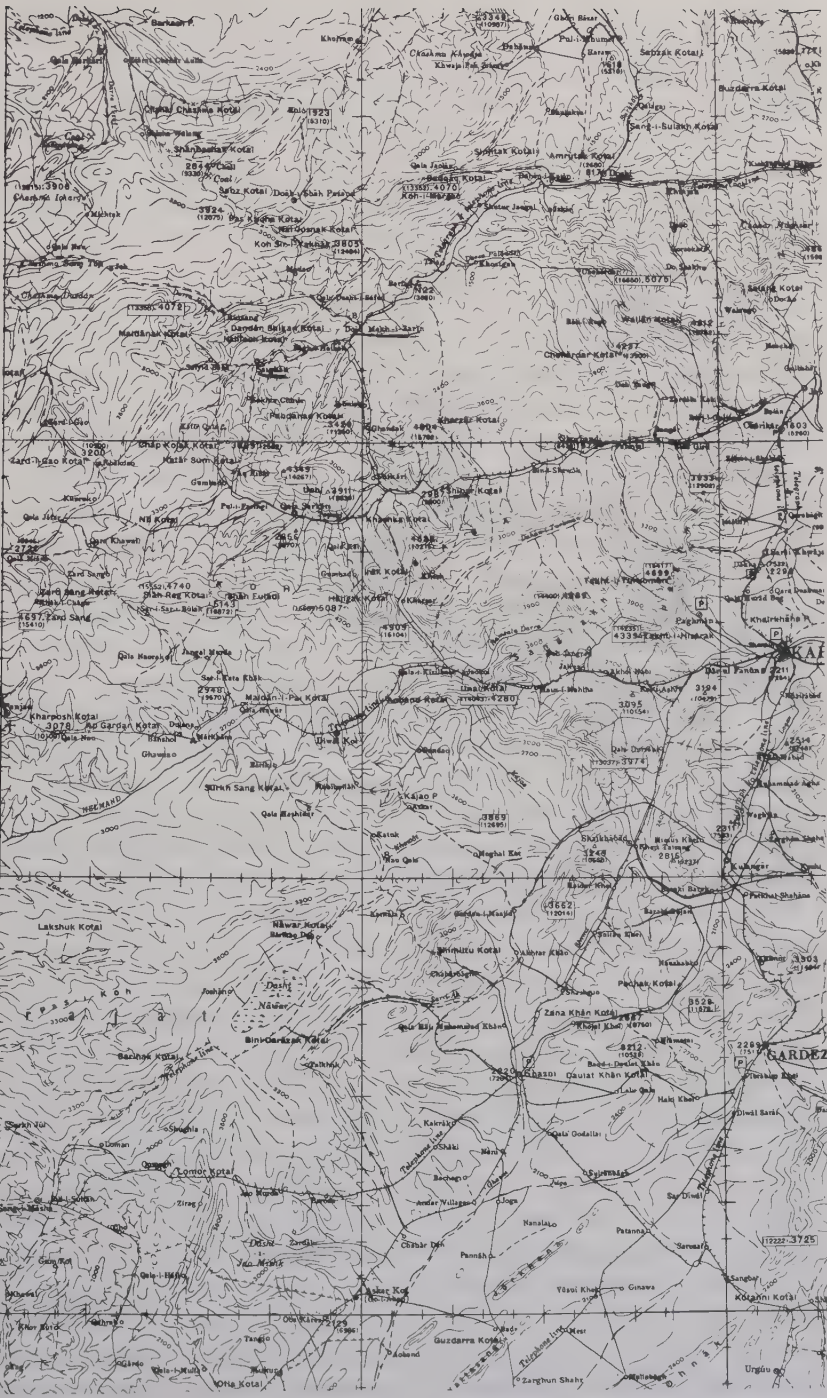
Det förtjänar att påpekas, att alla bohras och khodjas inte är ismailiter.

Uttrycket *bohra, bohora,* betecknar inte en viss religiös grupp utan snarare en kast, som i varje fall ursprungligen sysslade med handel. För närvarande finns det hinduiska, sunnitiska, imamitiska och ismailitiska bohras. De ismailitiska bohras är mustaliter[3c]. Uttrycket *khodja* betecknar också en kast, traditionellt sett sysselsatt främst med handel. Khodjas kan efter trostillhörighet uppdelas i sunniter, imamiter och ismailiter. Det stora flertalet khodjas är ismailiter. Dessa är nizariter och betraktar Agha Khan som sin andlige och politiske ledare[3d]. Det finns för övrigt flera andra grupper i Indien förutom khodjas som är nizariter. De afganska ismailiterna av i dag har, enligt vad de själva uppger, regelbundna kontakter med sina indiska meningsfränder men knappast några kontakter alls med de iranska ismailiterna.

E 2. Geografisk spridning

De afganska ismailiterna är en liten grupp: endast cirka 2 % av muslimerna i Afganistan är ismailiter, enligt ortodoxa koranlärde. Ismailiterna själva anser att siffran 2 % stämde för ett tiotal år sedan, men att de nu är fler kanske 5 %. Ismailiterna är spridda över ganska begränsade delar av landet. De finns i följande områden/byar i Afganistan (endast de platser är medtagna där de utgör en betydande del av befolkningen i området, vilket innebär minst cirka 50 %): Nordöstra Afganistan, i och kring Shighnān, Roshan, Gharān, Ishkāshim, Zibak, Wākhān-området, byn Sanglīch, Mundjān-området i södra Badakhshan samt Korān (den övre dalgången vid floden Kokcha). På alla dessa orter utgör ismailiterna en överväldigande majoritet av befolkningen. Centrala Afganistan, främst Bamyān och Baghlān: byn Dōāb Mikhzarīn, byn Doshi (gäller endast hazaras, de pashtoner och tadjiker som bebor Doshi är sannolikt icke ismailiter), Khinjān- och Andarāb-området (området bebos av hazaras och tadjiker), Saighān, Kahmard, Surkhab-dalen i Ghori-området, Kayān eller Dahāna-i-Kayān, Shībar, Jalmish-dalen, Kala Khak, Kholkhaush, Pashtband, Sausāng, Kalu och kring Dahān-i-Turkman. Många av byarna kring Ghorbandfloden bebos av ismaliter. Centrum för ismaliterna i detta område är byn Kayān, där de afganska ismailiternas nuvarande politiska och religiösa överhuvud, *Sayyid Naser Shah Kayani,* residerar. Badakhshān och Bamyān är ismailiternas huvudområden i landet. Förutom i ovan nämnda områden finns även ismailiter i Mazār-i-Sharīf-området och i provinsen Laghmān. I Mazār-i-Sharīf-området utgör de en betydande grupp, medan de i Laghmān är fåtaliga. Angående Laghmān nämner Encyclopaedia of Islam, följande: "many Pashais of Laghman and adjacent valleys are Ismailis /. . ./[4]". Det stora flertalet pashais är dock sunniter, endast ett fåtal är ismailiter. I landets västligaste provinser finns inga ismailiter. I norra utkanten av huvudstaden Kabul finns en ismailitisk koloni.

Ismailiterna i Kabul bor avsides från andra religiösa grupper. De beb-



Centrala Afganistan. The Army Map Service. Sheet N I 42. Series 1301. Washington 1956.

landar sig sällan med sunniter eller imamiter. Detta är enligt mina sagesmän utmärkande för de flesta ismailitiska grupper i landet. Medan imamiter och t.o.m. hinduer kan bo ibland sunniter och umgås med dessa, så lever ismailiterna avskilda från andra religiösa grupper. Det beror knappast på, att ismailiterna skulle ha någon speciell motvilja mot individer, som omfattar en annan tro, utan på att de själva betraktas med misstänksamhet och fientlighet av sunniterna och de flesta imamiterna. Orsakerna till denna fientlighet berörs längre fram i kapitlet.

E 3. Etnisk tillhörighet

De flesta ismailiterna i Badakhshān är bergstadjiker. I Bamyān och omkringliggande områden är den överväldigande majoriteten av ismailiterna hazaras. I Mazār-i-Sharīf är en stor del av ismailiterna turkmener. Ismailiterna i Laghmān är nästan alla pashais. Den ismailitiska läran är alltså inte knuten till en viss etnisk grupp. Bland pashtonerna finns dock ytterst få ismailiter. Den ismailitiska kolonin i Kābul består främst av hazaras men även av turkmener och tadjiker. De bor tillsammans inom samma område. Den religiösa tillhörigheten tycks i detta fall ha större betydelse än den etniska, kanske mer än för andra grupper av trosbekännare. Denna sammanhållning över de etniska gränserna har förmodligen varit en nödvändighet för ismailiterna, på grund av omvärldens fientliga inställning till dem. Visserligen bor inte allt för sällan sunnitiska tadjiker tillsammans med sunnitiska pashtoner, men för övrigt bor de flesta etniska grupper avskilda från varandra, t.ex. i Kabul. Imamitiska hazaras bor mycket sällan tillsammans med imamiter av annan etnisk tillhörighet och sunnitiska turkmener beblandar sig sällan med sunniter från de övriga etniska grupperna, medan såsom nämnts ismailitiska hazaras och turkmener (och tadjiker) bor tillsammans.

E 4. Läran

Under denna rubrik tas inte så mycket upp de lärosatser som ismailiterna i Afganistan har gemensamt med de övriga islamska grupperna i landet, utan främst de lärosatser, som ger gruppen dess särprägel. Inte heller görs några jämförelser mellan ismailiterna i Afganistan och ismailiterna i övriga länder. Följande trosföreställningar är karakteristiska just för de afganska ismailiterna: Gud skapade inte världen direkt utan skapade först Världsförnuftet. Världsförnuftet skapade sedan världen. En människa kan inte på egen hand få kunskap om Gud t.ex. genom att läsa Koranen eller genom att studera skapelsen. På detta sätt kan man endast få en begränsad kunskap om Världsförnuftet. Det, som står i Koranen, är sant och Muhammed är Guds profet. Men bakom de formella buden och reglerna i Koranen finns en djupare, fördold mening. De formalistiska sanningarna kan förstås av alla människor, men den fördolda meningen bakom dessa påbud och

regler förstår endast *imamen*. *Imamen* är förmedlare mellan Gud och människan. *Imamen* befinner sig i *batiniyya*-stadiet (av *batin*-inre), vilket innebär att han förstår den djupare meningen, innebörden i Guds ord (Koranen). De afganska ismailiternas imam är Agha Khan, vilken anses härstamma i rakt nedstigande led från Ali, den förste imamen, som utsågs av Gud. Det existerar ingen dold imam. Tron på imamen har stor betydelse i de afganska ismailiternas lära. Imamen betraktas av dem som överlägsen alla profeter på den religiösa rangskalan. Endast Muhammed är likvärdig med imamen. Andemeningen i följande citat överensstämmer med den uppfattning, som de afganska ismailiterna har om imamen: "He is the real Lord of the world, the centre of the heavens and earths; without him the world cannot exist. If, by any chance, he would disappear from the world even for a moment, the world would instantly collapse"[5]. "The Imam can completely disregard the shariat, can cancel it, or alter it, because its prescriptions are inapplicable in the realm of Absolute Reality to which he belongs"[6]. . ."The ethical idea of Ismailism is therefore absolute and unreserved obediance to the Imam and the doctrine which is preached on his behalf. The worst sin is disobediance / . . . /"[7].

Under imamen på den religiösa rangskalan kommer *hudjdjat* (*hudjdja* betyder argument) och därunder *dai* (med dai förstås "en som kallar"). Dessa är förmedlare mellan imamen och människorna. Endast genom dai kan man få kunskap om hudjdjat, endast genom hudjdjat kan man få kunskap om imamen och endast genom imamen om Gud. Den, som dör, utan att känna till och erkänna sin tids imam har intet hopp om "paradiset".

Dai betraktas av de afganska sunniterna och imamiterna såsom likvärdig med en mulla. Skillnaden mellan dai och en mulla är dock betydande. Dai och hudjdjat utses av imamen personligen, som i sin tur uppfattas som Guds representant på jorden. Dai och hudjdjat har del av imamens förmåga att förstå den djupare meningen i Guds ord och har därmed en helt annan maktställning i det ismailitiska samhället, än mullas har inom sunnismen och *imamiyya*.

Vid tidpunkten för min vistelse i Afganistan fanns ingen dai eller hudjdjat i landet. De afganska ismailiternas ledare, Sayyid Naser Shah Kayani, skulle just då bege sig till Agha Khan i Bombay för att, förhoppningsvis, bli utsedd till hudjdjat eller dai.

Imamens funktion är, att vägleda människorna, så att de kan uppnå batiniyya-stadiet. Detta stadium kan aldrig uppnås utan imamens hjälp. W. Ivanow uppger, att ismailiter aldrig själva kallar sig för batini, utan att det är beteckning, som getts åt dem av andra islamska grupper[8]. Afganska ismailiter av idag kallar dock faktiskt sig själva för batiniyya eller vanligast *ismailiyya*. Beträffande inställningen till andra religiösa grupper, menade ismailiterna i Afganistan, att människor har samma värde oavsett religion.

Religionerna kan indelas i två grupper, enligt ismailiterna: monoteistiska religioner och icke-monoteistiska. Orsaken till att det existerar skillnader mellan olika människors trosuppfattningar är enligt de afganska ismailiterna, att somliga människor anstränger sig mer för att förstå Gud, medan andra anstränger sig mindre och därigenom inte blir delaktiga av sanningen. Förutom den vägledning, som imamen ger, fordras alltså en kraftansträngning av den troende själv, för att denne skall bli delaktig av den djupare meningen i Guds ord.

Sunniter och imamiter i Afganistan anser i allmänhet att ismailiterna inte fastar under Ramadan, inte har några moskéer, inte ber, inte begår vallfärden till Mekka, ja, över huvud taget inte utövar de religiösa plikterna. Ismailiterna själva uppgav, att de utövade de religiösa plikterna: alla, som inte uppnått batiniyya-stadiet, skall följa Koranens regler och påbud. Huruvida detta var nödvändigt när man uppnått batiniyya-stadiet, visste de inte. Ingen av mina ismailitiska sagesmän ansåg sig ha uppnått detta stadium. Huruvida dai, hudjdjat och imamen var befriade från de religiösa plikterna, kunde man heller inte svara på, men man antog, att imamen i varje fall var det. När Shah Kayani blivit utnämnd skulle han upplysa dem om sanningen i dessa frågor, uppgav mina sagesmän. (Det bör nämnas, att jag aldrig träffade Shah Kayani under min vistelse i Afganistan). Beträffande fastan sade de, att den, som ville fick fasta, den, som inte ville, utsattes inte för några påtryckningar från de andra. Ismailiterna ger *zakat* till sina egna fattiga, aldrig till fattiga sunniter eller imamiter. De får heller aldrig zakat från andra islamska grupper. Förutom zakat ger de även officiellt en tiondel av inkomsten till Shah Kayani, som genom olika ombud eller ibland personligen samlar upp dessa pengar och varor i de olika byarna. Att det är exakt en tiondel betraktas inte som speciellt viktigt. Ibland ger man mer, ibland mindre. Enligt ismailiterna själva går dessa pengar till gemensamma större projekt såsom byggandet av moskéer och skolor. Påståendena om att ismailiterna i Afganistan inte har några moskéer och inte ber är felaktiga. Så ägde t.ex. mina samtal med ismailiterna rum i en moské. Skillnaden mellan denna ismailimoské och andra moskéer jag besökte i landet var att den från utsidan såg ut som ett vanligt hus och att det inuti moskén hängde ett stort porträtt av den nuvarande Agha Khan. Beträffande böner-na är skillnaden gentemot de övriga islamska grupperna den, att de lika ofta riktar sig till imamen som till Gud. Eder svärs inte i Guds namn utan i Shah Kayanis eller Agha Khans. De afganska ismailiterna anser, att det är viktigare att vallfärda till den förre Agha Khans grav i Bombay än till Mekka. De flesta afganska ismailiter vallfärdar till Bombay, ett fåtal vallfärdar till Mekka. De, som vallfärdar till Mekka, reser inte tillsammans med afganer med annan trostillhörighet beroende på det öppna förakt, som dessa visar dem, enligt vad ismailiterna själva uppger.

De afganska ismailiterna deltar inte i firandet av Huseins dödsdag, den

10 *muharram*. De anser, att imam Husein inte är död, utan befinner sig i himlen vid Guds sida, där han kommer att stanna för evigt.

Vad som utmärkte de svar jag fick vid mina samtal med de afganska ismailiterna var, att de alltid betonade den moraliska aspekten på olika företeelser. Vad som skiljer ismailiternas etik från de övriga islamska gruppernas är, att den inte är formalistisk. En intressant detalj beträffande de afganska ismailiterna är, att de anser att "den störste bland ismailiter var *Hassan-i-Sabbāh*", ledaren för de legendariska assasinerna. En av de viktigaste religiösa skrifterna för ismailiterna i Badakhshan är ett verk, som enligt W. Ivanow, av dem benämns *Haft bābi Bābā Sayyid-nā* – "De sju kapitlens bok av Bābā Sayyid-nā". Detta namn används bara om Hassan-i-Sabbah[9]. Ivanow uppger dock att verket tillkom ca 1200 e.Kr. Men Hassan-i-Sabbāh avled år 1124 och kan därför inte vara den rätte författaren. Oavsett vem den verklige författaren var, så härrör skriften otvivelaktigt ifrån Alamut-ismailiterna, d.v.s. assasinerna. Mina ismailitiska informanter kände till denna skrift och beskrev den som "viktig för den troende". Det är alltså ingen tillfällighet, att de afganska ismailiterna av i dag känner till Hassan-i-Sabbāh. Det är dock osäkert hur mycket de verkligen kände till av innehållet i skriften. De uppgav, att de helst inte ville diskutera innehållet med personer, som inte var ismailiter. Detta är egendomligt, eftersom man annars talade tämligen öppet om sin religion med mig. Nedan följer en sammanfattning av grundtankarna i Haft bābi Bābā Sayyid-nā, såsom de tolkats av W. Ivanow: "(All) human beings possess an idea of Deity. Knowledge of the Deity in Its real and original Substance is impossible for humans, because of Its transcendence (tanzīh). But, at the same time, there is no salvation from evil and chaos except through religion, and religion is nothing but knowledge of God, and an understanding of His will and commandments"[10].

"The idea of the author is apparently a belief that the Deity, manifesting in this world, is revealed fully and most completely in the human form which is the crown of creation. The individual human being in whom such a manifestation takes place is the Imam, the lieutenant (or khalifa, according to the Coranic expression, II, 28) of the Deity. He only reveals true religion, and without knowing him (or rather recognising him as the religious leader) all sorts of beliefs are mere idolatry. The author tells of the initial manifestations at the beginning of the millennial periods of each great prophet"[11].

"Who is that person now, where does he reside, and what is his name? Such a person is Ali and his successors-lineal descendants. All are of one and the same substance, the same Mawla Ali, spiritually and physically, only changing the form just as one changes clothes"[12].

"The Neo-Platonic, and later on Sufic, idea about the "ascension" of things / . . . /, in the form of the return to the Primaeval Source of being, is

interpreted in such a way that everything physical in its transformations must pass through the human state. Paradise is nothing but a blissful return to eternal Life, and Hell is nothing but complete annihilation. Stories representing both in vivid colours as the places either of enjoyments, or of tortures, are nothing but allegories intended for the unsophisticated people, and meant to encourage them to be virtuous, or to frighten them from committing crimes"[13].

Ivanows sammanfattning är här inte medtagen i sin helhet. (Innehållet i de kortare partier, som utelämnats, överensstämmer i stort med det, som redovisats här). Likheterna mellan den lära, som Haft bābi Bābā Sayyid-nā ger uttryck för och den, som omfattas av de afganska ismaliterna av i dag, är påtagliga: verklig kunskap om Gud är omöjlig att få för en vanlig människa; endast imamen, som är en manifestation av Gud, förstår den verkliga innebörden i religionen; berättelserna om paradiset och helvetet är endast allegoriska och avsedda för vanliga enkla människor. Den djupare innebörden är en annan.

En tämligen vanligt förekommande skrift i övre Oxus-området (Badakhshan) är, enligt Ivanow, *Matlūbul-muminīn* – "Den rättrognes mål"[14]. Mina sagesmän bland ismailiterna uppgav, att de inte kände till denna skrift. Bland mina sagesmän fanns även ismailiter från Badakhshan. Ingen av dem tillhörde dock det ledande skiktet bland Badakhshan-ismailiterna. Det faktum, att dessa inte kände till skriften i fråga behöver inte nödvändigtvis innebära, att den är okänd bland ismailiterna i området. Det kan tänkas, att ovannämnda skrift tillhör den kategori av skrifter, som betraktas som särskilt "heliga". Dessa skrifter är förbehållna de högsta ismailitiska ledarna. Det faktum, att vissa skrifter betraktas som särskilt heliga, kan också vara förklaringen till, att man inte ville diskutera innehållet i Haft bābi-Bābā Sayyid-nā med mig. Här följer en kortfattad redogörelse för innehållet i Matlūbul-muminīn. I texten betonas nödvändigheten av en imam: förutan imamens vägledning kan inte människan få kunskap om sin ställning i universum eller om avsikten med skapelsen. För övrigt behandlas moraliska aspekter på livet snarare än rena trosutsagor. Särskilt betonas hur den rättrogne skall förhålla sig gentemot imamen. Detta förhållande karakteriseras av ständig lydnad mot imamen[15]. Vidare ges en tolkning av den djupare innebörden bakom de formella religiösa påbuden, d.v.s. fastan, allmosan, vallfärden o.s.v. Det påpekas i texten, att endast den, som är tillräckligt stark i sin tro, skall leva efter den "högre" innebörden i påbuden. Den, som inte är stark nog, skall efterleva de formella påbuden[16]. Även i Matlūbul-muminīn överensstämmer, såsom framgår, innehållet väl med de trosföreställningar, som omfattas av de afganska ismailiterna av idag. Enligt Ivanow kan skriften ha tillkommit under 1200-talet; språkbruket i skriften är i stort i överensstämmelse med det, som användes under denna period[17]. De slutsatser man kan draga av ovanstående redo-

visning är, att det genom dessa skrifter föreligger ett direkt samband mellan Alamut-ismailiterna och de afganska ismailiterna vad beträffar grunddragen i trosuppfattningen.

De afganska ismailiternas kontakter med andra grupper ur ismailiternas historia är fåtaliga. I och med Alamut-ismailiternas militära nederlag mot mongolerna under senare hälften av 1200-talet inträder en period då de persiska ismailiterna producerar mycket få skrifter. Från denna period och ända in i modern tid har nizari-ismailiterna i Persien och angränsande områden utsatts för brutal förföljelse från de olika härskare, som kontrollerat detta område, d.v.s. mongoler, turkmener, uzbeker och olika imamitiska tadjikgrupper. Detta medförde, att ismailitiska författare var tvungna att skriva i en "vag stil", så att endast den redan initierade kunde uppfatta att det var ett ismailitiskt verk han läste[18]. Det är först under 1800-talet, när nizari-ismailiternas religiösa centrum flyttas till Indien, som den ismailitiska litteraturen upplever en renässans[19]. De afganska ismailiterna av i dag har goda kontakter med sina indiska meningsfränder. Skrifter producerade av indiska ismailiter finns spridda i Afganistan. Man skaffar sig ofta dessa skrifter i samband med vallfärden till Agha Khans grav i Bombay. Ett exempel på en sådan skrift är *Risāla dar Haqīqati Dīn* – "Religionens sanna innebörd", av *Shihabu'd-din shah al-Husayni,* som tillkom under 1800-talet. Det är osäkert huruvida skriften är spridd i någon större omfattning i Afganistan, men eftersom den är ett exempel på den typ av litteratur, som härrör från Bombay-området, följer här en sammanfattning av innehållet: Den, som befattar sig för mycket med världsliga ting, avlägsnar sig från Gud och blir materiens slav. Den, som förstår Guds väg, kan kontrollera sina lägre instinkter och blir därigenom jordens härskare i stället för dess slav. Guds väg kan man förstå med hjälp av den person för vars skull allting på jorden är skapat. Genom att underkasta sig denna persons vilja blir man herre över alla ting. Denna person är imamen. Den, som inte känner till sin tids imam, kan inte känna till Gud. Muhammed förde med sig budskapet om religionens formella innebörd. Ali, den förste imamen, förklarade den djupare innebörden i Guds ord. Vanliga människor, vars plikt det är att lyda Guds befallningar, har inte kapacitet nog att välja den ledare, som de behöver. Religiöst ledarskap är en fråga av största vikt och kan inte lämnas åt massans godtycke. Muhammed och imam Ali är manifestationer av det gudomliga ljuset. Det gudomliga ljuset har överförts från imam Ali via imamerna Hassan och Hussein och vidare i obruten följd till vår tids imam. Imamen är sin tids ende rätte ledare, utsedd av Gud. Den människa, som har den rätta tron, men ändå inte visar några yttre tecken på fromhet, såsom t.ex. mängder av bönder, står ändå nära Gud. Det är tron och inte handlingarna, som är avgörande för människans frälsning[20].

För övrigt kan nämnas, att man nu planerar att bygga ett stort ismailicenter i Kabul. Bl.a. skall där byggas en stor moské och en skola för ut-

bildning av ismailitiska religiösa handledare. Projektet bekostas helt av ismailiterna själva.

E 5. Attityder till ismailiterna

Sunnitiska och imamitiska mullas, både bymullas och mullas med hög utbildning, anser att ismailiterna inte är att betrakta som muslimer. De anser, att ismailiternas lära skiljer sig så mycket från den, som Koranen och traditionssamlingarna ger uttryck för, att det är felaktigt att kalla den islamsk. Det är främst ismailiternas lära om imamen som man vänder sig emot: att imamen skulle ha rättighet och förmåga att tolka in en annan mening i Koranen än den formellt iakttagbara, betraktar man som en mycket stötande dogm. Även bland afganska sunniter i gemen finner man denna negativa attityd till ismailiterna, fastän motiveringarna till detta skiljer sig från dem, som åberopas av mullas. Gemene man anser, att ismailiterna aldrig utövar de religiösa plikterna annat än när de är iakttagna av utomstående, att fullständig promiskuitet råder bland ismailiterna, att de är opålitliga och att det är farligt att ensam bege sig till områden, som behärskas av ismailiter. De menar, att ismailiterna inte är muslimer och att de genom dogmen om *taqiyya* satt hyckleriet i system. (Dogmen om taqiyya omfattas även av andra shia-grupper än ismailiterna och innebär att man har rätt att dölja sin religiösa tillhörighet om man utsätter sig för obehag genom att yppa den). Ovanstående exempel visar den starka fientlighet, som kännetecknar de övriga islamska gruppernas inställning till ismailiterna. Det bör nämnas, att denna fientlighet mot ismailiterna inte är utmärkande för afganska imamiter i gemen. Många av de imamiter jag samtalade med, hade en vänskaplig inställning till ismailiterna. Orsaken till att imamitiska ledare och mullas uttalade sig negativt om ismailiterna beror kanske till viss del på sunniternas inställning i denna fråga. Något tillspetsat skulle man kunna påstå, att imamiterna offrar ismailiterna, för att inte äventyra sina numera relativt goda relationer till sunniterna.

E 6. Ghali, Ibahiyya, Maulay och "Aliilahis"

Ismailiterna i Afganistan benämnes med en mängd olika namn av sunniterna och imamiterna: *Ghāli, Ibahiyya, Maulay, Alīilāhi, Batiniyya, Kayāni* och *Agha-i-Khani.* Ismailiterna själva kallar sig Batiniyya eller helt enkelt ismailiyya. Ismailiterna i Badakhshān kallar sig maulay.

Maulay. *Maulay, mawlay,* kommer av ordet *mawla,* som bl.a. betyder herre, hjälpare, medhjälpare[21]. Termen mawla brukar åsyfta Gud eller Ali i egenskap av den förste imamen. I Afganistan innebär uttrycket maulay "de som tror på Gud" och används som beteckning på och av ismailiterna i Badakhshān. Dessa maulays kallas i litteraturen ofta för *mullais* eller *mullas*[22]. Dessa beteckningar är förvanskningar av ordet maulay och används, enligt mina sagesmän, inte av ismailiterna själva.

Enzykopaedie des Islam, anger att ismailiterna i norra Afganistan kallas *muftadi*[23]. Denna uppgift tillbakavisades av mina sagesmän: inga ismailiter i Afganistan kallas muftadi.

John Biddulph, som under andra hälften av artonhundratalet vid fler tillfällen reste genom Wakhan och Pamir och intilliggande områden, lämnar följande intressanta uppgifter om en religiös sekt som han kallar maulais: "The whole of the people of Hunza, Ponyal, Zebak, Shighnan, Roshan, Munjan, Kolab, and Darwaz, more than half the people of Sirikol, Wakhan, Yassin, and the greater number of the inhabitants of the Ludko Valley in Chitral, belong to the Maulai sect. A few Maulais are said to exist in Khokand, Karategin, and Badakhshan, among the poorest of the people, and in one district near Balkh, they are known as the disciples of Syud Jaffer Khan."[24]. Vid en jämförelse med den geografiska bestämning av ismailiterna i Afganistan, som gjorts tidigare i kapitlet, ser man, att Biddulphs ortangivningar för Badakhshān, Wākhān och Pamīr nära överensstämmer med dessa. Beteckningen maulai (maulay) är densamma i båda fallen, liksom även att Biddulph nämner, att sektens överhuvud är Agha Khan[25]. Med stor sannolikhet är det alltså ismailiter Biddulph talar om. Biddulph uppger, att maulais i Afganistan är kända under beteckningen muftadi. (Uttrycket muftadi kan tolkas som "de som offrar sig". Betydelsen är osäker, därför att transkriberingen är tveksam). Som nämnts, förekommer i varje fall numer inte denna beteckning i Afganistan.

Angående den lära, som maulais förespråkar, påpekar Biddulph först, att de informationer han fått om denna, kommer från maulais, som övergått till annan religion och att informanterna varit personer utan utbildning[26]. Värdet av följande informationer är alltså osäkert: Under Agha Khan på den religiösa rangskalan står Pir, och därunder kalifer. En pir förväntar sig obetingad lydnad av sin församling och mottager gåvor av olika slag från den. En del av dessa gåvor, förvandlade till pengar, sänds årligen till Agha Khan; Ali är en inkarnation av Gud och överlägsen Muhammed; efter döden övergår människans själ i en annan gestalt, formen bestäms av om man levt ett ont eller gott liv; det är inte nödvändigt att bedja eller fasta; det är tillåtet att dricka vin; koranens gudomliga karaktär ifrågasätts, i främsta hand sätter man istället det persiska verket *Kalām-i-Pīr*[27].

En del av ovanstående påståenden liknar de vanföreställningar, som är spridda bland afganska sunniter idag om ismailiterna och som redan tagits upp till behandling i kapitlet.

Alīilāhis. "Members of the sect of Ali Ilahis are to be found everywhere in the world of Islam; in Iran, Turkey, the Caucasus, Iraq, Syria, and Baluchistan and even in Afghanistan and faraway India"[28]. Innehållet i ovanstående citat är ett exempel på den begreppsförvirring, som råder beträffande uttrycket Alīilāhi. Författaren till ovanstående citat uppfattar Alīilāhi som en självständig islamsk sekt. Samma uppfattning har en del av de

afganer, som jag talat med. De anser, att Alīilāhi är en självständig sekt, som finns i Afganistan och som utmärks av att dess anhängare anser, att Ali är Gud, d.v.s. att Gud uppenbarade sig i Alis gestalt. Alīilāhi är i själva verket en beteckning för en mängd, sinsemellan åtskilda, shiitiska grupper, som har det gemensamt, att de betraktas som extrema i sina läror av sunniter och imamiter. (Se t.ex. Encyclopaedia of Islam vol. I art. Ali Ilahi, Leiden-London 1954—60). De grupper, som i Afganistan kallas för Alīilāhis, har t.ex. mycket litet gemensamt med de grupper, som benämnes Alīilāhis i Iran. Någon självständig sekt vars anhängare själva kallar sig Alīilāhis finns inte i Afganistan. Däremot finns det religiösa grupper i landet, som anser, att Gud uppenbarade sig i Alis gestalt. Vad dessa grupper själva kallar sig, vad deras lära för övrigt innebär och var i landet de existerar, finns inga pålitliga uppgifter om. De pashaier, som i Afganistan kallas för Alīilāhis, är ismailiter[29]. Afganska sunniter kallar ibland ismailiterna för Alīilāhis. Det tycks bero på okunnighet om ismailiternas lära: man tror, att ismailiterna betraktar Ali som Gud. I andra fall tycks man använda beteckningen i rent förolämpande syfte. Ismailiterna i Afganistan har, enligt vad de själva uppger, inget samröre med de shia-grupper, som anser, att Gud uppenbarade sig i Alis gestalt.

Ghāli. *Ghāli, ghāliyya* eller *ghulāt* (plural) är liksom Alīilāhi en beteckning för shia-grupper, som betraktas som extrema i sina läror av sunniter och imamiter. Som ghāli betecknas ofta sekter, som anser, att Gud uppenbarade sig i Alis gestalt, eller, enligt Enz. des Islam, tror på sådana företeelser som själavandring[30]. Afganska sunniter kallar ibland ismailiterna för ghāli, vilket även bekräftas av Klaus Ferdinand[31]. De afganska ismailiterna i sin tur kallar de shia-grupper, som betraktar Ali som Gud för Ghāli.

Ibahiyya. *Ibahiyya* kommer av ordet *ibaha,* som betyder tillåtelse, tillstånd. Ibahiyya är en mindre vanligt förekommande beteckning på ismailiter i Afganistan. Vissa afganska koranlärde betecknar ismailiterna i Afganistan som ibahiyya, inte därför att de är omedvetna om innebörden i detta begrepp (det syftar på shia-grupper, som starkt betonar imamens roll, och som anser att utförandet av de religiösa plikterna är mindre viktigt eller helt betydelselöst och som anser att allt är tillåtet för den, som uppnått ett visst stadium av kunskap, insikt), utan därför att man anser, att de afganska ismailiterna har avlägsnat sig från sin ursprungliga lära och numer står mycket nära det, som innehålls i begreppet ibahiyya. De motiverar detta resonemang med att påstå, att ismailiterna i landet negligerar de religiösa plikterna.

De ismailitiska hazaras, som bebor Bamyān- och Baghlān-områdena, kallades tidigare *Sheikh Ali* hazaras. De betecknar inte sig själva med detta namn, i varje fall inte inför en utomstående. Enligt mina informanter var dessa hazaras fram till slutet av 1800-talet kända för att de överföll och plundrade byar och karavaner i de intilliggande områdena. Sanningshalten

i dessa påståenden är svår att kontrollera, men även "Historical and Political Gazetteer of Afghanistan" lämnar en liknande uppgift[32].

Som synes beror många av de beteckningar, som övriga islamska grupper använder på ismailiterna i Afganistan, på att de har en tämligen vag uppfattning om den lära, som ismailiterna egentligen står för. Inte ens ortodoxa koranlärde vid Kabuls universitet, på någon person när, hade någon fullständig bild av ismailiternas lära. Vad man visste om dem, tycktes basera sig på vad man läst om ismailiterna. Det förekommer ytterligt få förbindelser mellan ismailiterna och övriga islamska grupper i landet.

F. Folktro

Det material, som ligger till grund för kapitlet Folktro, omfattar intervjuer med personer från de större etniska grupperna i landet (pashtoner, tadjiker, hazaras) och från de stora religiösa grupperna (sunniter och imamiter). Inga avgörande skillnader har märkts mellan de olika gruppernas svar. Afgansk folktro är kanske alltså att betrakta som en i det stora hela enhetlig företeelse. I framställningen har inte hänsyn tagits till smärre avvikelser. De fakta, som ges i kapitlet, gäller naturligtvis endast för de etniska och religiösa grupper som ovan nämnts.

Liksom i andra islamska stater finns i Afganistan, vid sidan om den officiellt sanktionerade religionen, ett antal religiösa föreställningar med ringa eller ingen anknytning till islams dogmer. De föreställningar, som sammanfattas under denna rubrik, är alla sådana, som helt eller delvis faller utanför den sanna religionen, enligt ortodoxa koranlärde i Afganistan. Man kan uttrycka det så, att förutom indelningen i olika islamska sekter i landet finns även en annan indelning av de troende. Man kan indela islam i Afganistan i två "nivåer": det ortodoxa islam, som direkt utgår från Koranen och traditionssamlingarna (med bortseende av de olika tolkningar som olika sekter gör av dessa skrifter), och den tro, som sammanfattas under denna rubrik, vilken utgör en blandning av det ortodoxa islam och de religioner, som tidigare funnits i Afganistan. Relationerna mellan dessa två "nivåer" eller strömningar inom islam uttrycks på följande sätt av Richard S. Newell: "Afghan religion, therefore, is a mixture of highly sophisticated theological concepts and the most localized, sometimes animistic, beliefs of remote peasants and nomads. Islam's message and standards reach deeply into the character of all groups in the population. To some extent its influence is pervasive because its tenets have been permitted to mingle with local cults. A major accomplishment of Afghanistan's religious leaders has been meditation between and combination of these two religious traditions"[01]. Till folktron räknas här även djinner och änglar, i och med att de olika trosföreställningar, som knyts till dessa båda kategorier ju går långt utöver vad Koranen och traditionssamlingarna säger. Följande företeelser kan sägas vara allmänt förekommande inom afgansk folktro, enligt mina informanter: tron på djinner, änglar, helgon, Shaitan-Iblis, pari, de dödas andar, talmagi, "onda ögon", amuletters och magiska ramsors kraft samt förutsägande av framtiden genom spådom i handen. Det dominerande inslaget i afgansk folktro är de olika föreställnignar, som knyts till begreppet djinn.

F 1. Djinn

Koranen nämner bl.a. följande om djinnerna: 15, 27: "Men djinnerna skapade vi först av den kvävande vindens glöd"[1]. 46, 28–31: "Än när vi hänvisade några djinner till dig att höra Koranen! När de infunnit sig, sade de: "Varen uppmärksamma!" Och när det var slut, vände de om till sitt folk för att varna dem. De sade: "Vårt folk, vi hava förvisso åhört en skrift, som blivit nedsänd efter Mose till bekräftelse på vad som fanns förut och som leder till sanningen och en rätt väg. Vårt folk, hörsammen Guds predikare och tron på honom, så skall Gud förlåta eder edra synder och befria eder från ett plågsamt straff". Ty den, som ej hörsammar Guds predikare, kan ej slippa undan på jorden och han får inga beskyddare i hans ställe. Dessa äro fångna i uppenbar villfarelse"[2]. 51, 56: "Jag har skapat djinnerna och människosläktet blott för att de skola dyrka mig"[3]. 55, 14: "Han har skapat djinnerna av eld utan rök"[4]. Den sjuttioandra suran behandlar djinnerna något utförligare: Det finns rättfärdiga och icke rättfärdiga djinner, de, som omfatta islam och de, som icke omfatta islam; djinnernas makt är lika begränsad som människornas[5]. Andra koranverser där djinnerna nämns är 6.100, 6.128, 7.36, 7.178, 11.120, 27.39, 34.40, 55.33, och surah 114[5a].

Inom afgansk folktro är följande föreställningar om djinnernas natur och väsen de vanligast förekommande: Djinnerna är skapade av Gud. De är skapade ur eld utan rök. Det finns både onda och goda djinner, de flesta betecknas dock som onda till sin natur. De är vanligen osynliga, men kan ibland visa sig för människor i olika skepnader. Många av de afganer, som säger sig ha sett en djinn, har sett den i form av en katt. Andra vanliga skepnader som djinnerna uppträder i är hund, orm, groda och insekt. Men dessa olika former är endast förklädnader. Djinnerna har egentligen mänskliga anletsdrag och består, liksom människorna, av män, kvinnor och barn. De tycker dock inte om att visa sig i detta sitt rätta utseende. När de uppenbarar sig för människan, är det nästan alltid nattetid och för ensamma vandrare. Att det verkligen är en djinn man ser och inte ett vanligt djur märks på djurets egendomliga uppträdande och dess inflytande på människans psyke.

Följande historia är ett exempel på detta: En man var nattetid stadd på vandring genom ett ensligt område där inga människor bodde. Efter ett tag fick han en känsla av, att något förföljde honom. Han stannade upp och vände sig om och fick på avstånd syn på en katt, ingenting annat syntes. Han fortsatte då sin vandring. Men efter hand växte sig känslan av att vara förföljd allt starkare hos mannen. Han fick svårt att koncentrera sig på hur han skulle gå. Mörkret blev allt tätare och egendomliga tankar strömmade genom hans hjärna. Han vände sig återigen om och såg då katten gå endast några steg bakom sig. Dess ögon lyste jättelika och den rörde sig ljudlöst fram emot honom. Mannen förstod då skräckslagen, att det var en

djinn och började med hög röst läsa koranverser för att skydda sig. I samma ögonblick försvann katten.

Denna historia berättades för mig av huvudpersonen själv, en mulla, verksam som koranlärare i en mindre moské i Kabul. Djinnerna visar sig för människorna för att skada dem: antingen genom fysiskt våld eller genom att skrämma dem, så att de dör av skräck eller förlorar förståndet. Speciellt farlig att möta är den typ av djinn, som kallas *shibh*: Denna beskrivs som en väldig gestalt med jättelika ögon och två stora utstående tänder. Denna gestalt kan bita ihjäl en människa eller få henne att förlora förståndet. En människa kan bli besatt, behärskad av en djinn. Hon blir då fysiskt eller mentalt sjuk. Djinnerna kan få makt över vilken människa som helst, med undantag av personer, som härstammar från Profeten. Speciellt farliga är djinnerna för kvinnor och barn: "One common belief is that a woman whose child dies almost immediately after its birth is possessed of a jinni and must rid herself of it before giving birth again. A jinni, some say, can throw his shadow over any person except a sayyid (a descendant of the Prophet) and cause him to lose his mind. Someone who is particularly apprehensive of a jinni's attack will call on his mullah for help, but the mullah is not expected to offer much protection"[6]. "Jinns are particularly dangerous at the moment of birth, both to the mother and the new-born child. A woman whose child dies before it is four days old is thought to be possessed of a jinn, and she must not be present at another birth until she has rid herself of the demon. The Hazaras believe that the jinnat (as they call them) are attracted by handsome children; a pretty child's mother will buy off any interference from jinnat with her child by laying aside some food for them, so that they may consider themselves as guests of the family. / . . . /. The jinns prefer charming women; a victim is seized with spasmodic fits and roams about distracted and to all appearances, insane. The worried parent or husband seeks the aid of a mulla, but little can be done before the attack passes off"[7]. I det sista citatet nämns, att man i vissa sammanhang sätter ut mat åt djinnerna. Djinnerna har behov av mat och dryck och kan även fortplanta sig. Det är alltså inte bara till utseendet som de uppfattas som människoliknande. Båda citaten belyser även det faktum, att man vänder sig till en mullā för att få hjälp emot djinnerna, men att denne inte tros kunna göra så mycket åt det hela. Som framgår i nästa kapitel anses mullās i allmänhet inte besitta några övernaturliga krafter och därmed förmåga att bekämpa djinnerna.

Vissa personer anses dock ha förmågan att behärska djinnerna. En sådan person kallas "Djinnernas Herre". Denne kan framkalla djinnerna genom att uttala vissa koranverser ett visst antal gånger (ofta valda stycken ur surah 72) eller genom seanser liknande spiritismens. Vid dessa seanser tar ofta djinnen en av deltagarna i besittning och talar genom dennes mun. Tungomålstal anses vara ett bevis på att man är besatt av en djinn. Djin-

nen behöver dock inte ta en människa i besittning vid seansen utan kan uppenbara sig som ett ljussken och tala det språk, som de närvarande talar. Vanligt är, att djinnen byter språk ideligen under talandet, t.ex. från pashto till urdu, från urdu till dari och från dari tillbaka till pashto. "Djinnernas Herre" anses med djinnernas hjälp kunna bestraffa sina fiender, tala med de döda och se in i framtiden. "Djinnernas Herre" är sällan mullā, men kan vara det. Men djinnernas hjälp är ett tveeggat vapen. En vanlig föreställning är, att de fördelar en människa kan få under sin livstid, genom att samarbeta med dem, de får hon dyrt betala för efter sin död, då hon är prisgiven åt helvetet.

Djinnerna lever tillsammans på speciella boplatser. De föredrar mörka dalgångar, klyftor och över huvud taget platser där inga människor finns. Den, som vill beträda dessa områden, skall läsa vissa koranverser ett visst antal gånger (ofta surah 114), då viker djinnerna undan från området. Om en människa av misstag råkar vidröra en osynlig djinn, kan hon bli sjuk eller t.o.m. dö. Även djinnerna kan ta skada eller dö vid beröringen av en människa. Djinnerna förknippas i Afganistan mera sällan direkt med underjorden, vilket är fallet i ett flertal andra islamska områden[8]. De enda beröringspunkterna med underjorden är att de ibland vistas i klyftor och ibland tros bo i djupa brunnar. Som speciella tillhåll för djinnerna nämner Zwemer begravningsplatser och uthus[9]. Dessa föreställningar om djinnernas anknytning till underjorden och begravningsplatser kan bero på den sammanblandning som ibland sker mellan de båda begreppetn djinn och *ruh-nafs* (=de dödas andar, själar). Ruh är maskulinum och nafs femininum. Afganer i allmänhet skiljer på dessa båda begrepp: de dödas andar och djinnerna har inga beröringspunkter, en död människas själ kan aldrig förvandlas till en djinn. Men som vi skall se, finns det flera likheter mellan de föreställningar, som knyts till djinn och de som anknyts till ruh-nafs. Begreppen ruh och nafs nämns i Koranen (översätts av Zettersteen med själ eller ande), men endast i formuleringar som inte ger någon större kunskap om vad de innebär: "Die Koranstellen, welche sich auf "Seele" oder "Geist" des Menschen beziehen, lassen nur erkennen, dass ihm eine Nafs (ein Ruh) zu eigen ist, dass sie (er) sich in verschiedener Weise betätigt, aber auf die Frage: Was ist das Wesen der Nafs oder des Ruh? finden wir im H. Buch keine Antwort"[10]. Följande citat belyser en del av de föreställningar, som existerar i afgansk folktro, om de dödas andar: „Auch die Geister Verstorbener können als Dämonen in Erscheinung treten. In diesem Falle wird jedoch wiederum die Unterteilung in gute und böse Geister wirksam. Die Geister von Menschen, die einen unnatürlichen Tod fanden, unter gewissen Voraussetzungen aber auch die Geister von anderen Menschen, z.B. von Frauen, die im Kindbett starben, spuken in der Nähe ihrer Gräber und sind eher gefährlicher Natur. Umgekehrt werden die Geister von verstorbenen Heiligen als heilbringend angesehen /. . ./"[11].

De dödas andar kan, som nämndes i citatet, vara både goda och onda. De flesta är dock onda. Speciellt farliga är de andar, som härrör från människor som mördats, mördare, kvinnor som dött i barnsäng, barn som dött vid födseln och från människor som ej fått en riktig begravning. Andarna är under dagen osynliga men kan under natten uppenbara sig i olika skepnader liksom djinnerna ofta i form av en katt. De onda andarna uppenbarar sig för människorna för att skada dem. De är, liksom djinnerna, mycket farliga att vidröra. De dödas andar vistas i gamla övergivna hus, ruiner och över huvud taget på platser där människor tidigare bott. För att skydda sig mot onda andar läser man koranverser, ofta samma som läses till skydd mot djinnerna. Djinnerna betraktas som farligare och mäktigare än de dödas andar.

F 2. Shaitan-Iblis

Om *Shaitan* och *Iblis* är ett och samma väsen, råder det delade meningar bland islams koranlärde. Ortodoxa koranlärde i Afganistan betraktar dem som ett och samma väsen. En annan stridsfråga inom islam är om Shaitan är djinn, *malak* (ängel) eller ett väsen för sig, skapat ur elden. Ortodoxa koranlärde i Afganistan betraktar Shaitan som djinn: Shaitan var en djinn som på grund av sin stora lärdom och vishet levde bland änglarna och inte bland de andra djinnerna. När Gud bad änglarna att falla ned för Adam och tillbedja honom, gjorde de det, men Shaitan vägrade. Han ansåg sig förmer än Adam. Adam var skapad av lera, men han, Shaitan, var skapad av elden. Sura 18, 48 nämner uttryckligen att Shaitan hör till djinnerna[12].

Inom afgansk folktro betraktas Shaitan oftast som en fallen ängel, ledare för de onda makternas härskaror, härskare över djinnerna och de onda andarna. Bilden av Shaitan är vag med få konkreta drag. Shaitan uppenbarar sig aldrig själv för människorna, hans verktyg är djinnerna och de onda andarna, som utför hans befallningar. Shaitan tycks fungera i första hand som en förklaring till ondskan i världen.

F 3. Änglar *(Malaika)*

De folkliga föreställningarna i Afganistan om änglarnas väsen och natur skiljer sig ganska litet från de ortodoxa.

Ortodoxa koranlärde i Afganistan: Änglarna vistas i himlen. De kan uppträda i olika skepnader, ofta i mänsklig gestalt. Den avgörande skillnaden mellan änglarna och de andra väsen, som Gud skapat, människor och djinner, är, att änglarna är fria från synd och alltid handlar som Gud vill. Ängeln har inget kön och kan inte fortplanta sig. Det finns sju olika kategorier av änglar: 1. Ärkeänglen Gabriel (*Djabril*) som gav Guds ord till Muhammed, 2. Änglar, som skyddar Guds skapelse mot kaos. De är en garanti för att skapelsen förblir ordnad, att solen går upp varje morgon, att regnet faller, att vindarna blåser o.s.v., 3. Änglar, som nedskriver männi-

skornas gärningar. Vid den yttersta domen lönar det sig inte för människan att förneka något hon gjort, då visar änglarna henne, vad de nedskrivit och hon döms därefter, 4. Änglar, som frågar människan om Gud omedelbart efter hennes död, 5. Änglar, som skall tjäna dem som kommer till himlen, 6. Änglar, som tjänstgör som bestraffare åt dem, som kommit till helvetet, 7. Änglar, som är skapade endast för att lovprisa Gud. Följande berättelse är enligt ortodoxa koranlärde ett exempel på hur änglarna kan uppträda i människogestalt: Muhammed satt med sina vänner och samtalade. En man satt så nära Muhammed att deras näsor nästan vidrörde varandra. Denna man var mycket välklädd. Han ställde oupphörligt frågor om Gud, som han omedelbart själv besvarade. Muhammeds vänner tyckte att det var oartigt att sitta så nära Profeten. De frågade Muhammed vem denna person var. Muhammed talade då om för dem att det var ärkeängeln Gabriel.

Afgansk folktro: Inte alla änglar är goda väsen. Det finns onda änglar, som hör till Shaitans härskaror. Som nämnts, betraktas Shaitan själv ofta som en ängel. De onda änglarna utövar två funktioner: De skriver, för Shaitans räkning, ned människans onda gärningar, och de tjänstgör i helvetet som bestraffare. Följande uppgifter om änglarna i afgansk folktro stämmer överens med mitt eget material: "There are good angels and bad. The good live in the sky and are called malak, plural malaek. The bad angels are called satans, after their leader, Satan, who sinned and fell into hell. Everyone has two angels, a good and a bad, whom he carries, one on each shoulder. The good angel writes down the good deeds, the bad angel writes down the bad"[13].

F 4. Pāri

De kategorier av övernaturliga väsen, som hittills behandlats, djinner, Shaitan-Iblīs, de dödas andar och änglarna, är alla, mer eller mindre utförligt, omnämnda i Koranen. Så är inte fallet med *pāri*. Denna föreställning har ingen anknytning till islams dogmer utan existerar endast i folktron. Pāri är inte bara klädd som en kvinna, utan är också alltid av kvinnligt kön, enligt mina sagesmän (jfr[14]). Pāri har, när de visar sig, mänskligt utseende med vackra ansiktsdrag och blek, nästan genomskinlig hy. De är klädda i slöjor. Färgen på slöjan är sådan att pāri ofta smälter ihop med bakgrunden och är svåra att få syn på: grön i skogen och vit när de flyger genom luften. När de visar sig, kan de göra det likaväl på dagen som på natten. De är inte, som djinnerna och de dödas andar, nattliga väsen. Pāri är oftast osynliga. De visar sig sällan för människorna. (Av 38 tillfrågade personer trodde samtliga på både djinners och pāris existens. 12 av dessa sade sig ha sett en djinn, men endast en sade sig ha sett pāri). Pāri kan vara onda eller goda i sitt beteende mot människan. Vanligen är de inte intresserade av människorna, men en pāri kan fatta tycke för en viss människa,

ofta en ung man eller ett barn av endera könet, och hjälper och skyddar då denna människa på allehanda sätt. En människa kan aldrig tilltvinga sig pārī's hjälp, såsom t.ex. "Djinnernas Herre" kan av djinnerna. Pārī kan under natten uppsöka en sovande människa och föra med sig hennes själ till himlen och tillbaka igen till kroppen. En människa, som farit med pārī till himlen, blir förändrad och får svårt att anpassa sig till ett vanligt mänskligt liv. Hon kan till och med bli förvandlad till pārī själv genom denna upplevelse. Enligt mina sagesmän har inte pārī någon speciell boplats. I Wilber-1956, anges speciella boplatser för "fairies". "Fairy" är Wilbers term för pārī[15].

I Wilber 1956, står termen "*div*" som liktydig med "giant"[16]. I Afganistan används div som beteckning för onda väsen i allmänhet, enligt vad jag har erfarit, alltså även för djinner och de dödas andar. Det persiska ordet dīv är lika med sanskrit *deva* (gud) och avestiska *daēva* (beteckning för demoner – onda andar i iransk religion). Jämför artikeln Diw, Enzyklopaedie des Islam[17].

I Wilber 1956, lämnas följande uppgifter om div: "Fairies and giants belong together / . . . /. The giants protect the fairies from harm. They are big and black, with horns like oxen, long tails and a thick hide. They are of both sexes, and have families. They wear no clothing except a girdle around the waist. / . . . /. One has to be very careful not to be seen by these giants, for they would catch the onlooker and tear him to pieces / . . . /. Fairies and giants have a keen eye for human beauty, and may spirit away a pretty young child to their mountain abode and transform it into a fairy"[18]. "Giants" beskrivs ovan som en speciell kategori av övernaturliga väsen, intimt förknippad med pari (som i Wilber 1956, kallas "fairy"). Flera av mina sagesmän omnämner jättelika väsen, men de betecknas då alltid som djinn eller ruh. Det utseende som beskrivs i citatet ovan, en stor svart gestalt med horn i pannan och svans, anses vara betecknande för vissa särskilt farliga djinner. I citatets beskrivning av "giants" finns även en annan likhet med djinnerna: de är av båda könen och lever tillsammans i familjer. Djinner kan uppträda tillsammans med pari, enligt mina informanter. Huruvida man i Afganistan betecknar "giants" som en speciell kategori av övernaturligt väsen är med hänsyn till vad som ovan sagts tveksamt.

F 5. Naturandar

Begreppet rådare saknar en direkt motsvarande term inom afgansk folktro. Men det synes mig som om vissa föreställningar inom afgansk folktro nära överensstämmer med dem som vanligtvis förknippas med begreppet rådare. Ordet rå, rådare används här i följande betydelse: "With the Swedish word rå we understand supernatural beings living in, and ruling over, certain places such as forests, lakes, watercourses, etc. and sometimes supposed to have command of all the animals there"[19].

Följande uppgifter, hämtade från mundjanifolket (bergstadjiker i nordöstra Afganistan) är ett exempel på detta: "In ihren Geistervorstellungen unterscheiden die Mungani unter anderem Kafiren und Muselmanen. Vor allem die Dew, eine böse Geisterart, seien Kafiren. Als Hirten die Wildziegen erschweren diese Kafiren-Geister dem Jäger die Erlegung der Beute; zum Glück gibt es auch mohammedanische Hütegeister des Wildes, denen man den Jagderfolg verdankt"[20].

En annan uppgift, från ungefär samma del av Afganistan, är berättelsen om Pir Shah Nasers underbara övernaturliga förmåga. Denna berättelse innehåller moment, som kan förknippas med djurceremonialism och eventuellt med djurrådarföreställningar (huruvida de föreställningar som berättelsen ger uttryck för verkligen har någon motsvarighet i den levande religionen är dock tveksamt): När Pir Shah Naser uppehöll sig i Scharan, samlade han kring sig en grupp pojkar för att undervisa dem. Varje dag slaktade han ett får åt dem. Allt som fanns i dalen tillhörde Pir Schah Naser och en handrörelse av honom räckte för att han skulle få ett får till sin skola. Fårköttet tillagades och åts. Benknotorna måste pojkarna noggrant och prydligt lägga tillbaka i skinnet. Schah Naser slog därefter på skinnfällen med sin stav och fåret blev åter levande och gick sin väg. En dag stal dock en av pojkarna en bakbensknota på begäran av sin moder, som inte trodde på historien med fåret som återupplivades varje dag. Schah Naser frågade tre gånger om alla benknotorna var tillbakalagda i skinnet. Pojken som tagit knotan teg. Den helige mannen slog med staven. Djuret blev levande, men det haltade. Då såg Schah Naser att pojkarna bedragit honom och han lämnade Scharan[21]. Mina sagesmän förnekade att det existerade några djur-, skogs- eller vattenandar. "Det är inte islam, det är hinduism", var ett typiskt svar. De betraktade dessa tankegångar som helt främmande för sin religion. När jägaren läser en koranvers, innan han beger sig ut på jakt, är den riktad till Gud och inte till något annat väsen. Jägaren läser inte koranversen för att få skjuta djuret, det anses han ha full rätt att göra ändå, utan för att få äta av dess kött (!).

Föreställningen att andar, själar efter avlidna personer, som levt ett gudfruktigt liv, skulle uppträda i djurgestalt, och att vissa djur av den orsaken skulle vara riskabla att döda[22], avvisades om "hinduism". När en man läser koranverser innan han beträder ett visst område, är det enligt mina sagesmän inte för att blidka någon härskare över platsen, utan för att skydda sig mot de eventuella djinner, som kan finnas där. Pari vistas ofta i skogen, men de betraktas inte som härskare över den. De väsen som bor i vissa träd, källor, klipphålor eller stenar betraktas som djinner och inte som speciella naturandar (jfr[23]). Den vanligaste orsaken till att t.ex. träd och källor betraktas med respekt och vördnad, är inte att de bebos av övernaturliga väsen eller att de i sig själva är övernaturliga väsen, utan att de

ligger i anslutning till en helig mans grav (mer om detta under rubriken helgongravar).

F 6. Onda ögon

En man har blivit inbjuden till en god vän för att bese en ny matta, som denne har köpt. Mattan ligger på golvet framför en öppen eldstad, där lågorna flammar. När gästen får syn på mattan, säger han: "Vilken underbar matta! Färgerna lyser så vackert i eldskenet!" I samma ögonblick faller ett glödande kol från brasan ut på mattan och antänder den så att den på några ögonblick brinner upp.

Denna berättelse är ett exempel på hur "det onda ögats" makt tros verka. Gästen hade "onda ögon" och därför förstördes mattan. Blickar från en människa med "onda ögon" kan skada allting som är gott, fulländat eller vackert, både människor och föremål. Speciellt farliga är de för kvinnor och barn. Att en människa har "onda ögon" innebär inte att hon är medvetet ondskefull. "Onda ögon" är något man föds med och ofta är personen, som har det, inte själv medveten om detta. "Onda ögon" kan man inte rå för att man har, det beror inte på något syndigt leverne e.d., och den som har "onda ögon" kan själv inte göra något åt det. "Onda ögon" anses inte vanligare hos icke-muslimer än hos muslimer, enligt mina sagesmän. Personens religion har alltså ingen betydelse i detta avseende (jfr Seligmanns motsatta uppgift)[24]. Ett fåtal informanter menade dock att en människa med "onda ögon" är besatt av en ond djinn. En vanlig föreställning i Afganistan är att alla utomäktenskapliga barn har "onda ögon". En man, som kan förföra en kvinna utan att lova henne giftermål, har "onda ögon". Det vanligaste sättet att skydda sig mot "onda ögon" är att bära en amulett med koraninskriptioner: „Der Araber hängt um den Hals seiner Kinder, Kamele, Pferde usw. eine Menge von Amuletten, die die Kraft haben sollen, diesen verderblichen Einfluss zu neutralisieren; er wagt es nicht, auf jemanden mit dem Finger zu zeigen, das hiesse, ihn dem bösen Blick bezeichnen"[25]. Dessa amuletter skall bäras iögonenfallande. Meningen är, att det "onda ögats" blickar skall dras till amuletten. Därigenom neutraliseras dess kraft och drabbar inte människan eller djuret i fråga. En del afganer anser att existensen av "onda ögon" verifieras av vissa koranverser, nämligen surah 68, 51—52: "De, som äro otrogna, hade sannerligen nära nog bragt dig på fall med sina blickar, då de hörde förmaningen, och de säga: Han är sannerligen förryckt. Men det är blott en förmaning för all världen"[26], och surah 113: "Säg: Jag söker skydd hos morgongryningens Herre. Mot ofärd från det hans skapad, / Mot ofärd från den mörknande, när den inbryter, / Mot ofärd från dem, som knyta knutar att blåsa på, / Mot ofärd från den avundsamme, när han avundas"[27].

F 7. Talmagi

Talet nio spelar en stor roll i afgansk rolktro, vid förutsägelser av framtiden, val av böner och vid bestämmandet av en människas "färg" (= temperament). Seligmann anger talet fem som det viktigaste inom den islamska världen. Denna siffra skulle komma av handens fingrar, som bl.a. symboliserar de fem s.k. grundpelarna inom islam: „Für sie hat die Hand eine dreifache geheimnisvolle Bedeutung: 1. Sie bezeichnet die Vorsehung. 2. Sie ist der Inbegriff des Gesetzes / . . . /. 3. Die Hand, die durch ihren Bau der Inbegripp der Religion ist, ist eine mächtige Waffe gegen die Feinde"[28]. Talet fem har en viss betydelse i afgansk folktro, men varför det skulle ha en speciell betydelse, visste man inte. En person nämnde dock, som i citatet ovan, de fem grundpelarna. Även talet sju är viktigt i talmagin, såsom den praktiseras i Afganistan. Dess magiska betydelse härleds från de sju omloppen kring Kaba-helgedomen. De flesta afganer anser dock talet nio som det viktigaste. Varför just detta skulle vara speciellt viktigt visste knappast någon av mina informanter. En person nämnde att det symboliserade Guds skapelse med hänsyn till dess regelbundenhet.

Talmagi praktiseras i de mest skiftande sammanhang. För att få reda på vilken koranvers man skall läsa vid ett visst tillfälle och hur många gånger den skall läsas, kan man slå upp Koranen på måfå och dividera med, multiplicera med, dra ifrån eller lägga till talet nio till det surah-nummer man fått upp. Därmed får man fram den rätta suran. Man kan sedan läsa den t.ex. nio eller arton gånger.

Med hjälp av talmagi kan man även avgöra hur man bör förfara i en speciell situation, t.ex. om man skall ge sig in på en viss affär eller inte. Man håller Koranen oöppnad i handen, blundar, lovprisar Gud och låter ett finger glida längs bokbladen. Där fingret råkar glida in mellan sidorna öppnar man Koranen och bläddrar därifrån nio eller multiplar av nio sidor framåt eller bakåt. Sedan läser man någon av verserna på den sida man hamnat på, och av den allmänna hållningen, tonen i versen (positiv eller negativ) kan man utläsa om man bör ge sig in på affären i fråga eller inte. Denna ritual fordrar speciella kunskaper i korantolkning och utföres därför inte av gemene man, utan av vissa specialister. Ofta är dessa bymullas. Mullas, som genomgått den officiella mulla-utbildningen, befattar sig så gott som aldrig med sådana företeelser. De förnekar bestämt, att det finns några speciellt viktiga tal, och att människan skulle kunna få kunskap om framtiden.

Talmagi används även då en person vill ta reda på sin "färg" (sitt temperament). Att veta sin "färg" är viktigt, enär man då genom att bära en ring i denna färg bättre kan skydda sig mot de onda makter som hotar människan (djinner o.s.v.). Vissa siffror symboliserar vissa färger. Med utgångspunkt från ett tal man fått genom vissa manipulationer med Koranen, liknande den, som ovan beskrivits, genomförs en räkneoperation, där talet

nio används. Slutsiffran ger då, efter en förutbestämd mall, en viss färg. De olika färgerna motsvarar olika temperament. Personer, som har röd färg är utåtriktade, har starka känslor och växlar snabbt humör. "Blå" har starka känslor även de men förmåga att vanligtvis dölja dem. "Gröna" har ett lugnt, jämnt temperament och är fridfulla till sin läggning. Grönt anses vara Profetens färg. En människas färg kan förändras genom åren beroende på de erfarenheter hon gör och de lärdomar hon drar därav. Man kan få reda på sin färg även utan hjälp av talmagi, genom att en specialist, ibland "Djinnernas Herre", studerar linjerna i ens handflata. Spådomar i handen, ibland kombinerade med astrologiska spekulationer, praktiseras ofta.

F 8. Helgongravar

Helgondyrkan är något helt främmande för den lära, som Koranen ger uttryck för. Trots detta är helgondyrkan allmänt förekommande och i vissa avseenden officiellt sanktionerad inom den islamska världen, inberäknat Afganistan. En människa, som helt ägnat sitt liv åt att tjäna och dyrka Gud, kallas *wali*. Wali brukar översättas med helgon, men betyder egentligen "närstående", "nära anhörig", "vän till" (Gud). Dessa helgon kan ha tjänat Gud i egenskap av krigare, missionärer eller genom ett fromt leverne, som tjänat till exempel och föredöme för andra människor. Afganer i allmänhet anser att helgonen besitter övernaturliga krafter och därmed förmåga att utföra underverk, men att denna förmåga är begränsad. En vanlig uppfattning är, att de fungerar som förmedlare mellan Gud och människan. Helgon betraktas dock inte som gudomliga väsen i Afganistan. På den religiösa rangskalan står de alltid under profeterna. Enligt afganska mullas uppfattning finns det framför allt två saker som ett helgon bör undvika: 1. Att utge sig för att vara profet. 2. Att vara överdrivet sensualistisk i sin livsföring. Den sista punkten riktar sig mot det betonande av känslolivet som man, enligt afganska mullas, finner inom sufismen. Helgondyrkan i Afganistan består av vallfart till helgonets grav och utförandet av vissa enkla ceremonier där, bestående av böner och offer. De förnämsta helgonen anses i Afganistan vara de personer, som var släkt med Muhammed och dog i strid för islam. Den näst viktigaste gruppen av helgon består av alla, som dött i strid för islam. Ortodoxa koranlärde i Afganistan förnekar, att helgonen skulle ha övernaturliga krafter: helgonen kan inte förmedla böner. Bönen i sig själv är en sådan förmedlare. Men de anser ändå, att det i viss mån kan vara värdefullt för den troende att besöka dessa gravar. Skälen till detta är följande: 1. Besökaren blir påmind om islams stolta förflutna och får därigenom en föreställning om vad islam återigen skulle kunna bli. 2. Man blir påmind om jordelivets förgänglighet och inser att det enda värdefulla i detta liv är att leva i enlighet med Guds vilja. 3. Genom att besöka graven prisar och ärar man de egenskaper som helgonet hade, t.ex. helgonets trosglöd, lärdom eller mod.

Inom Afganistans gränser finns en mängd helgongravar, mer eller mindre betydande, mer eller mindre besökta. Att göra en uppskattning av antalet är omöjligt. De flesta av dessa gravplatser är lokalhelgedomar, som endast besöks av dem som bor i närheten av graven ifråga. Gravar, som man regelbundet vallfärdar till, benämnes *ziaret* eller *ziaretgah*. Gravplatser, som anses speciellt helgade, kallas *mazar*. Beteckningarna ziaret, ziaretgah och mazar betyder alla "plats, som man vallfärdar till", enligt ortodoxa koranlärde i Afganistan. Den mest besökta gravplatsen i Afganistan är den där den fjärde kalifen, Ali, sägs ligga begraven, i Mazār-i-Sharīf, centrum i provinsen Balkh. Till denna helgedom vallfärdar både sunniter och shiiter — från Afganistan — i stort antal. Vid Aliabad, beläget i utkanten av huvudstaden Kabul, anses det helgon ligga begravet som i en vision fann Alis grav i Mazār-i-Sharīf. Tusentals människor samlas på den muslimska nyårsdagen vid denna helgedom. Orsaken till att människor besöker helgongravarna är, förutom den tidigare nämnda, att omgivningen kring graven tros vara fylld av helgonens övernaturliga kraft. Ligger det ett vattendrag i närheten, finns denna kraft i vattnet och växer det träd i närheten av graven, finns kraften i trädets stam, speciellt i barken. Om det är ett fruktträd, finns kraften speciellt i frukten. Genom denna kraft kan en sjuk människa bli frisk, en ofruktsam kvinna föda barn, en köpman lyckas med sina affärer o.s.v. Som ovan nämnts, anser ortodoxa koranlärde i Afganistan, att helgonen inte besitter övernaturliga krafter. De är väl medvetna om, att helgondyrkan är ett främmande element, som är oförenligt med islams grundläggande dogmer. Vad är det då som gjort denna företeelse så livskraftig och omfattande inom den islamska världen? Rudi Paret anser att orsaken till detta är det inom islams dogmatik så starkt betonade avståndet mellan Gud och människan. Enligt Paret är helgondyrkan, liksom även mystiken, ett sätt att överbrygga detta avstånd mellan människan och den avlägsne abstrakte guden[29]. Men frågan är ju inte i första hand om den islamska dogmatiken betonar avståndet mellan Gud och människan, utan om de troende verkligen uppfattar Gud på detta sätt. För att få kunskap om gudsbilden i en levande religion räcker det inte med att studera dess dogmer. Det väsentliga här är dess praxis. Att utgå från att teori och praxis är identiska, vilket Paret tycks ha gjort, leder oundvikligen till felaktiga slutsatser. Mina samtal med afganska muslimer och de direkta observationer jag gjort av kulten, har övertygat mig om att den afganske muslimen inte betraktar Gud som en avlägsen och abstrakt gestalt, utan som en personlig Gud, som lyssnar till människornas böner.

Enligt samstämmiga uppgifter har helgondyrkans omfattning minskat. Allt färre personer besöker de stora helgongravarna. Huruvida detta även gäller de mindre lokalhelgedomarna är svårt att kontrollera. Dess karaktär har förändrats i riktning mot den ortodoxa uppfattningen i Afganistan.

Avsikten med kapitlet folktro har inte varit att redovisa alla typer av

folkliga föreställningar som existerar i Afganistan, utan att genom ett representativt urval ge en bild av vad som är karakteristiskt för afgansk folktro. Förutom de olika föreställningar, som hittills beskrivits, finns sådana som tron på att vissa kvinnor, med hjälp av svart magi har förmågan att skada andra människor. Denna svarta magi utövas av gamla kvinnor, som tros få sin makt genom att stå i förbund med Shaitan. Om en kvinna dör i samband med barnafödsel, behöver det inte alltid bero på djinnernas inflytande. Det kan även bero på att en kvinna i förbund med Shaitan uttalat sin förbannelse över henne.

Amuletter och magiska ramsor används till skydd mot onda makter och vid sjukdomsbotande. Enkla bymullās ger ofta den sjuke en pappersbit med en nedskriven koranvers på. Meningen är, att den sjuke skall förvara den i sina kläder och ständigt bära den på sig, tills han blir frisk. Detta är ett exempel på den stora kraft, som tillskrivs det skrivna ordet. Det är oerhört viktigt vad en människa läser, ty det påverkar hennes mentalitet på gott eller ont. Att äga många böcker ger ett högt anseende. Alla böcker behandlas med stor respekt och förvaras så, att de är väl skyddade mot damm och fukt.

I Afganistan finns en mängd muntliga traditioner. De har ofta mycket liten religiös anknytning eller ingen alls. Ett exempel på en sådan muntlig tradition är den humoristiska berättelsen om hur hazara-folket fick sina platta näsor. Denna historia är allmänt känd i Afganistan. Jag återger just denna berättelse därför att den har religiös anknytning och därför att den i ett avseende är typisk för de berättelser jag tagit del av: den förklarar någontings utseende. "Gud skapade alla de olika folken men skapade inte deras anletsdrag färdiga på en gång, utan gav olika folk i uppdrag att dela ut respektive ögon, hår, skägg, näsor o.s.v., till människorna. Gud gav i uppdrag åt det judiska folket att dela ut skägg till människorna. De sparade den bästa skäggväxten åt sig själva. Det är därför judar har så kraftig skäggväxt än idag. Hazarafolkets speciella uppdrag blev att dela ut näsor till människorna. Hazaras beslöt då att behålla de vackraste näsorna för sig själva. De gömde dessa i knävecken för att inga andra skulle få syn på dem. Men när de sedan delat ut alla de andra näsorna till de övriga folken och tog fram dem som de gömt åt sig själva, hade dessa blivit tillplattade genom sin förvaringsplats. Därför har alla hazaras än idag platta näsor".

Som tidigare nämnts domineras afgansk folktro av olika föreställningar knutna till begreppet djinn. Genom att använda beteckningen djinn för en företeelse, blir denna på ett helt annat sätt godtagbar för den troende, eftersom djinnerna ingår i islams dogmatik. Det ortodoxa islam har dock ett fast grepp om de troende i Afganistan. Folktron i dess nuvarande uppenbarelseformer har minskat i betydelse under de senaste tjugo åren. Tydligast märkbart är detta i fråga om helgonen och helgongravarna. Folktrons minskande betydelse är sannolikt ett resultat av det faktum, att de afgans-

ka myndigheterna betraktar den som en fiende inte bara till den sanna religionen, utan även till den samhällsomvandling, som nu pågår i Afganistan och därför aktivt propagerar mot den. Denna officiella inställning når fler och fler människor genom att fler och fler officiella skolor upprättas, både religiösa och "sekulariserade", även i de avlägsnare delarna av landet.

G. Mullās

Islamska rätts- och koranlärde kallas i Afganistan m.fl. länder för *mullā*, vilket är en förvanskning av ordet *maula* (herre, högvördighet). Begreppet mulla, molla, definieras av ortodoxa koranlärde i Afganistan såsom "en person, som studerar islam och själv är muslim". Denna betydelse av begreppet mulla är dock föga känd. De flesta afganer, även många bland mullas själva, tror att "mulla" betyder "fylld av kunskap". Den sistnämnda definitionen bygger på en förväxling med ett liknande ord (*malān*, fylld). Den förstnämnda definitionen kan synas mycket vid, varje muslim, som läser sin koran, skulle ju passa in i denna, men mullas är ingen fast avgränsad grupp med exakt definierade funktioner. Det finns ingen fastställd utbildningsväg för mullas och graden av utbildning är därför mycket varierande i kvalitet och omfattning. Mullans arbetsuppgifter kan variera från juridisk verksamhet till amulettförsäljning och en mullas anseende kan vara högt eller lågt. Det gemensamma för personer med denna beteckning är, att de i en eller annan form fungerar som specialister på religiösa frågeställningar av varierande karaktär, juristen som specialist på islamsk rättsväsen, amulettförsäljaren som specialist på bekämpning av djinner.

Richard S. Newell sammanfattar mullas ställning och organisation i Afganistan på följande vis: "While there is no organized system which determines the power and influence of the mullahs or ulema, they are the primary source of education and moral attitudes for most Afghans. There is no cohesive system for the education, training, placement, promotion, or expulsion of religious specialists. Their leadership is largely a function of the personal qualities of learning, piety, and guidance possessed by individual mullahs. The absence of a centralized structure has meant that religious leadership in Afghanistan is almost wholly governed by local factors"[01].

G 1. Utbildningsvägar

Teoretiskt sett kan vilken manlig person som helst, som är muslim, bli mulla. Det finns två utbildningsvägar. 1. Man kan få undervisning i en moské av en annan mulla. Utbildningens omfattning och kvalitet varierar då, beroende på hur mycket läraren själv kan. 2. Man kan gå i en speciell religionsskola med fastställd kursplan och studietid. Dessa skolor finansieras delvis av staten (utbildningsministeriet) och delvis av privatpersoner (elevernas föräldrar och eventuella andra donatorer). Även mellan de olika religionsskolorna har utbildningens kvalitet och omfattning tidigare varierat mycket, beroende på bl.a. privata donatorers inflytande över dessa skolor. Inom ramen för en resumé över verksamheten inom de olika departementen gör utbildningsdepartementet följande uttalande om de traditio-

nella religionsskolorna: "In regulating the instruction programmes and coordination of the activities of the madrassahs already established in some provinces through local resources, attempts have been made to give such a form to these institutes so that they can serve as regional centres for religious education"[01a]. I klartext innebär detta att man inför enhetliga kursplaner för att utbildningen åtminstone teoretiskt sett skall vara likvärdig för dessa skolor. Det kan nämnas, att en genomgången utbildning på en religionsskola formellt sett även berättigar till högre utbildning inom ämnesområden, som ligger utanför den rent religionsvetenskapliga sfären, t.ex. merkantil och teknisk utbildning.

För närvarande finns 8 skolor i Afganistan, som undervisar i religion på en nivå, som ungefär motsvarar ett svenskt gymnasium (jämförelsen haltar, men ger en ungefärlig uppfattning om utbildningsnivån). Två av dessa finns i Kābul, 2 i Herāt, 1 i Mazār-i-Sharīf, 1 i Kunduz, 1 i Djalālābād och 1 i Maimaneh. Dessa skolor undervisar endast om sunnismens doktriner och shiiter, som vill utbilda sig till mullas, är alltså i praktiken hänvisade till den förstnämnda utbildningsvägen. Eleverna påbörjar sin utbildning vid dessa skolor i 13—14-årsåldern och avslutar den normalt efter sex års studier. Utbildningen omfattar inte bara religiösa ämnesområden utan även matematik, modersmål, geografi, historia m.m. En person, som genomgått denna utbildning kallas *maulawi*, och är kvalificerade att utöva de olika funktioner, som en mulla har. För den, som så önskar, kan de religiösa studierna fortsättas vid Kabuls universitet i ämnen, som t.ex. islams historia, islams rättsväsen och islams dogmatik.

Skillnaden mellan en statligt utbildad mulla och en privatlärd är, att den förstnämnde avlönas av staten, medan den senare betalas av folket i den by han verkar i. Arbetsuppgifterna är, teoretiskt sett, de samma för de båda kategorierna. Privatlärda mullas har ofta profana yrken, sysselsättningar, vid sidan av sin religiösa verksamhet. De av staten avlönade mullas förväntas avhålla sig från profan yrkesverksamhet.

G 2. Mullans olika funktioner. En mulla kan ha en eller flera av följande funktioner:

1. Vara koranlärare i en moské. Detta är huvudsysselsättningen för de flesta mullas. Undervisningen omfattar Koranen och traditionssamlingarna samt räkning, läsning och skrivning och vänder sig till personer, som helt saknar utbildning. Elevernas ålder varierar från fem år och uppåt. Även vuxna personer deltar i undervisningen. I ett fåtal moskeer, främst i Kabul och andra större orter, sker gemensam undervisning för män och kvinnor. Det vanliga är, att manliga och kvinnliga elever är åtskilda i olika grupper vid undervisningen.
2. Undervisa blivande mullas. En mulla, som enbart sysslar med sådan

undervisning, kallas *moudares*. Denne förutsätts ha en mycket hög utbildning och lång erfarenhet av undervisning.
3. Vara verksam inom rättsväsendet såsom advokat, åklagare (*mufti*, egentligen rättslärd) eller domare (*qazi*). Numera har de flesta mullas, som tillsätts till dessa befattningar, en akademisk grundexamen från institutionen för islamiskt rättsväsen vid Kabuls universitet.
4. Försägare av bönen i en moske. Om ingen mulla är närvarande, kan denna uppgift utföras av vilken muslim som helst med tillräcklig kunskap om Koranen. Försägaren av fredagsbönen, som även innehåller en kort predikan, kallas *imam djameh* eller *imam khatib*. Försägaren vid övriga bönestunder kallas imam. Imam khatib skall eller förutsätts i varje fall, ha en hög utbildning. "Hög utbildning" behöver i detta fall inte innebära, att man har studerat vid en statlig mulla-skola, utan kan även ha innebörden av privatlärdom.
5. Böneutropare, *muezzin*. Böneutropandet sker från en minaret eller vanligast från dörröppningen av mosken. Även denna funktion kan utövas av en lekman, om en mulla inte är tillgänglig.
6. Bota sjuka med hjälp av böner, magiska ramsor, talmagi m.m. Dessa företeelser har beskrivits i kapitlet Folktro. Sjukdomsbotande bedrivs mest av enkla bymullas med ringa utbildning och verksamheten betraktas med ogillande av ortodoxa koranlärde vid Kabuls universitet och andra officiella institutioner.
7. Tillverka och försälja amuletter, som skyddar mot djinner, onda ögon och de dödas andar. Även denna verksamhet betraktas med ogillande av ortodoxa koranlärde i Afganistan.
8. Officiera vid dop, omskärelser, vigslar och begravningar. Det har dock ingen direkt religiös betydelse, om en mulla är närvarande eller inte vid dessa tillfällen. Varje muslim, som känner till ritualen, kan utföra den, om en mulla inte är tillgänglig. Detta beror på, att det inom islam inte finns några sakrament eller förmedlare mellan Gud och människan.
9. Ge råd i religiösa och sociala frågor på familjenivå. En sådan andlig rådgivare kallas *murshid* eller *rahnama* –vägvisare.

G 3. Mullas i tidigare litteratur

En tidig källa angående mullas i Afganistan är Montstuart Elphinstone's "An account of the Kingdom of Caubul and its dependencies in Persia, Tartary and India . . .", London 1819. De uppgifter, Elphinstone lämnar, påminner slående om nu rådande förhållanden. Om Elphinstones uppgifter är korrekta, visar detta, att mulla-institutionen till sin karaktär varit tämligen statisk under de senaste 150 åren. Följande iakttagelser kunde likaväl gälla för mullas av idag: "There are no corporate bodies of Moollahs as there are of monks in Europe, nor is the whole order under the command of any chief, or subject to any particular discipline, like the clergy in Eng-

land. All, except those who hold offices under the crown, are entirely independent; and the co-operation among them is only produced by a sense of common interest. They all marry, and live in other respects like lay men"[1]. Angående mullas olika sätt att försörja sig nämner Elphinstone följande: " . . . many Moollahs lend avowedly on compound interest and with good security, by which they multiply their wealth to an incredible extent, and have got possession of a considerable share of the landed property of the kingdom. But, as all do not practise usury, it may excite some curiosity to know how so numerous a body can be maintained. Besides those who have ecclesiastical offices or pensions from the crown / . . . /, and the more numerous class of village Imaums, who receive a certain share of the produce of the crops and flocks in their districts, many have grants of land from the King and from heads of villages; and some have received legacies of land from individuals. Some subsist by teaching and practising the law; others teach schools, or are tutors to the sons of rich men; some preach and are paid by their congregations; some live by the charitable allowances granted by the crown and by villages to students, or by the alms and hospitality of people through whose country they travel; and others follow trade or farming, or live on their own means, and pursue their studies and amusements at leisure"[2]. Även dessa uppgifter kunde likaväl gälla för Afganistan av idag utom på två punkter: ytterst få mullas är numera i besittning av större jordegendomar och mullas sysselsätter sig inte längre med penningutlåning.

Donald N. Wilber, som under 1950- och 1960-talet författat, och utgivit ett flertal översiktsverk, bibliografier och tidskriftsartiklar om Afganistan, lämnar följande egendomliga uppgifter om mullas: "Most of the clerics active within the loosely organized hierarchy are associated with the mosques, which may number 15,000 throughout the country and which are grouped into five grades. The clerics placed in charge of the three highest grades of mosques are called imams. The highest grade of mosque is the masjid-i-jami; the "Friday" or "congregation" mosque, and this grade is always headed by an imam jomah, who may also be called khatib after his function of preaching the khutba, or Friday sermon. / . . . /. Mosques of the fourth grade are in charge of muezzins, while the fifth grade is in charge of mullas"[3]. Moskeerna i Afganistan är inte och har heller aldrig varit, indelade i fem grader. Man skiljer endast mellan två typer av moskéer, dem, som används vid fredagsbönen och dem, som används vid övriga bönestunder. Den enda skillnaden mellan dessa är, att "fredagsmoskén" rymmer ett mycket större antal personer, vilket är nödvändigt, därför att så många fler människor önskar deltaga i denna bönestund jämfört med övriga. Wilbers påstående om, att en mulla är lika med en person, som förestår en viss typ, "grad", av moské (den femte graden) är felaktigt. Alla de i citatet nämnda funktionärerna, imam, imām khatīb och muezzīn kan vara och

är oftast mullas. Imam, imām khatīb och muezzīn är titlar, som en mulla eller en lekman bär vid utövandet av vissa specifika funktioner. Vilka dessa funktioner är, har nämnts tidigare i kapitlet. Det bör tilläggas, att endast i sällsynta fall utövas dessa funktioner av personer, som icke är mullas. För övrigt är det så gott som omöjligt att göra en uppskattning av antalet moskeer i Afganistan. Inga officiella siffror finns, som inte är annat än rena gissningar. Det går knappast ens att säga om Wilbers siffra, 15 000, är trolig eller inte. I detta sammanhang bör nämnas, att de afganska shiiterna inte använder termen imam i ovannämnda betydelse.

De afganska shiiternas motsvarighet till sunniternas moské kallas *Takīa khāna*. En takīa khāna används lika mycket som konferenslokal (politiska och religiösa) som till undervisnings- och bönelokal, till skillnad mot moskén, som i första hand är till för bönestunderna. Ett särskilt avgränsat rum i den afganske shiitens hem kan ha funktionen av en takīa khāna, medan de afganska sunniterna anser, att en moské aldrig kan vara en privatangelägenhet, utan måste vara en offentlig lokal, förestådd helst av en mulla. Alla takīa khānas i Afganistan är byggda till imam Huseins, martyren, ära.

Ett missförstånd liknande Wilbers finner man i Area Handbook: "Among the Sunnites the term imam refers to the lay person who leads the prayers in a mosque service when no mullah is present"[4]. Termen imam står för den person, som leder bönerna i en moské, oavsett om denna person är mulla eller inte. Som ovan nämnts, är det sällsynt, att personer vilka icke är mullas utövar denna funktion. Vad som i övrigt nämns om mullas, i Area Handbook och i av Wilber anförda verk, stämmer väl överens med mitt eget material. (Wilbers användning av termen "cleric" såsom beteckning för mullas, behandlas i nästa avdelning).

G 4. Mullan — prästen

För att bättre förstå skillnaden mellan mullan och andra typer av religiösa funktionärer, kan det vara lämpligt att jämföra denne med den kristne prästen och det islamska helgonet. Det föreligger avgörande skillnader mellan den roll, som mullan har vid utövandet av den islamska kulten och den roll, som prästen vanligen har inom kristendomen: den kristne prästen har en fastställd roll såsom professionell uttolkare av religionens budskap och förmedlare av sakramenten. Inom det ortodoxa islam finns inga sakrament och inga förmedlare mellan Gud och människan (bönen är i sig själv en sådan förmedlare). Den roll mullan har, är inte fastslagen i islams dogmer. Om officianten vid dop, omskärelser, vigslar, begravningar och bönestunder är mulla eller inte, har ingen religiös betydelse. Huvudsaken är, att ritualerna utförs korrekt. Ritualerna som sådana är alltså betydelsefulla — inte vem som utför dem. Mullan är speciellt utbildad för att utföra dessa uppgifter och föredrages därför framför lekmannen. Som framgår av ovan

sagda är det mindre lämpligt att såsom beteckning för "mulla" använda termerna "cleric"[5] och "parson"[6], vilka båda, i första hand, syftar till begreppet präst.

G 5. Mullan — helgonet

Enligt islamsk folktro har Gud förlänat helgonet övernaturliga krafter och förmåga att utföra underverk såsom att uppväcka döda, förändra gestalt, flyga genom luften, förutsäga framtiden, läsa andras tankar m.m. Titeln mulla som sådan förlänar inte bäraren några sådana egenskaper. Mullas i allmänhet anses inte kunna utföra underverk. Om en viss mulla kan utföra underverk, t.ex. i egenskap av sjukdomsbotare, anses det mer bero på hans personliga egenskapter än på det faktum, att han är mulla.

Under den demokratiskt sinnade monarken Muhammed Zahir Shahs ledning påbörjades den omvandlingsprocess av det afganska samhället, som är nödvändig, för att stärka landets ekonomi, befästa demokratins ställning och hävda Afganistans position som fri, oberoende stat. Denna omvandlingsprocess innebär, som tidigare nämnts, bl.a. en reformation av utbildningsväsendet, åtgärder för att förändra kvinnans sociala ställning, utbyggnad av hälsovården och anläggandet av nya industrier. Eftersom mullas genom sin religiösa auktoritet har ett betydande inflytande över de troendes attityder till olika företeelser, är det nödvändigt att studera deras inställning till förvandlingen av det afganska samhället. Mullas i gemen intar en negativ attityd till utbildningsreformerna (dock inte alla, mer om detta i kap. Världsbilden). Genom reformationen av utbildningsväsendet har även kvinnans ställning i viss mån förändrats. Hon har numera i princip samma möjligheter som mannen att skaffa sig en högre utbildning. Många mullas anser, att kvinnans främsta uppgift ar att sköta om hemmet och därtill behövs ingen utbildning. Statistiska uppgifter från slutet av år 1969 visar, att mullas inställning till utbildning för kvinnor tycks vara representativ för den överväldigande majoriteten av befolkningen. Procentandelen kvinnor på olika utbildningsnivåer är genomgående låg. I byskolorna, d.v.s. de traditionella skolorna, där undervisningen bedrivs av mullas, utgjorde kvinnliga elever endast ca 9 procent av den totala andelen studerande. I folkskolorna, som drivs i statlig regi, utgjorde kvinnorna ca 15 procent i de sex första årskurserna. I de tre följande årskurserna ("middle school") utgjorde de drygt 14 procent. På allmänt läroverk ("general lycee") var ca 18 procent av eleverna kvinnor. Inom de institutioner där undervisning bedrivs på universitetsnivå, utgjorde kvinnorna ca 15 procent av elevkåren[7]. Som framgår är procentandelen kvinnliga elever lägst i byskolorna, d.v.s just i den skolform där mullas fortfarande dominerar som lärare och över vilken staten ännu ej har full kontroll. Inom de övriga skolformerna varierar som synes andelen kvinnnliga elever ganska litet. Tyvärr

finns inga uppgifter om andelen kvinnliga elever på religionsskolorna. Personligen hörde jag inte talas om några kvinnliga elever i dessa skolor.

Bruket att bära slöja är i avtagande, främst i städerna. De flesta mullas är väl medvetna om, att det inte finns några religiösa motiveringar till att kvinnan skall bära slöja, men anser, att hon ändå skall göra det, därför att det alltid har varit så. En faktor, som bidrar till att kvinnan fortfarande har en underordnad ställning, är systemet med månggifte. Polygamin, klart sanktionerad i Koranen, är allmänt förekommande i Afganistan. Mullas anser, att en man har rätt att taga sig mer än en hustru om den första inte själv klarar av hushållsarbetet på grund av sjukdom eller dylikt eller om den första hustrun inte kan få barn eller helt enkelt om mannen har råd att försörja fler än en hustru. Vissa typer av månggifte betraktas dock med ogillande: om man tar sig fler hustrur än man kan försörja eller om en mycket ung eller mycket gammal man tar sig fler hustrur.

H. Världsbilden hos religiösa funktionärer/ledare

Det existerar ingen absolut entydig religiös världsbild bland afganska muslimer. Religionen uppfattas och tolkas i någon mån olika av olika religiösa grupper. Detta kapitel ger en sammanfattning av världsbilden hos religiösa funktionärer och ledare. Som framgått av kapitlet mullas bildar dessa inte en enhetlig grupp: En mulla kan vara högt utbildad och tjänstgöra som jurist eller ha en ringa utbildning och försörja sig som amulettförsäljare. Det är inte bara utbildningsgraden som varierar, även mullas tolkning av religionen och mullas attityder till olika sociala fenomen varierar. Man kan i detta avseende generellt sett urskilja två olika grupper: 1. Högt utbildade religiösa funktionärer med statliga befattningar, 2. Enkla bymullas med ringa utbildning. Grupp ett består här av de högsta religiösa ledarna i landet, funktionärer inom rättsväsendet samt av lärare vid shariat faculty vid Kabuls universitet. En överväldigande majoritet av dem, som tillhör grupp ett, är sunniter (större än den procentuella fördelningen mellan sunniter och shiiter i Afganistan). Grupp ett är till numerären betydligt mindre än grupp två men har betydligt större politiskt inflytande. Dessa två grupper skiljer sig, som vi skall se, på vissa punkter väsentligt från varandra, beträffande inställningen till olika religiösa och sociala företeelser.

Personer tillhörande grupp ett kallas här, liksom i övrigt i avhandlingen, för ortodoxa koranlärde. Personer tillhörande grupp två kallas här bymullas.

H 1. Ortodoxa koranlärde. Den religiösa världsbilden

Gud har skapat världen. Detta får man kunskap om främst genom att läsa Koranen. Gud är till sitt väsen allsmäktig och god. Man får kunskap om Guds väsen genom Koranen och genom att studera Guds skapelse. Gud har givit människan tillräcklig mental kapacitet för att kunna förstå Guds väsen enbart genom att studera skapelsen. Om Gud frågar en människa vid den yttersta domen, varför hon inte var muslim under sitt liv, är det alltså ingen ursäkt att säga, att man inte haft möjlighet att läsa Koranen. Även en människa, som bott ensam på en öde ö i hela sitt liv kan få kunskap om Guds väsen, nämligen genom att studera skapelsen. Det är inte möjligt att få kunskap om Gud genom en uppenbarelse. Gud uppenbarar sig inte för någon efter Muhammed. Gud har skapat både det goda och det onda. Allt som sker i världen är uttryck för Guds vilja. När Shaitan vägrade att knäfalla för Adam, så var även det Guds vilja. Hur kan Gud vara god, om han även har skapat det onda? Därför att han samtidigt har gett människan tillräcklig mental kapacitet för att förstå skillnaden mellan gott

och ont. Människan kan genom sin mentala kapacitet **fritt** välja sin väg genom livet. Det finns två vägar: Guds väg och Shaitans. Människan vet genom Koranen exakt vad som är gott och vad som är ont och vad som händer, om hon väljer den ena eller den andra vägen. De, som väljer Guds väg, kommer till paradiset. De människor, som Shaitan lyckats leda på fel väg, kommer till helvetet vid den yttersta domen. Gud har själv givit Shaitan en viss begränsad förmåga att kunna vilseleda människorna. Men det går inte för den vilseledde att skylla på Shaitan vid den yttersta domen, eftersom Gud utrustat människorna med förmågan att kunna skilja mellan gott och ont. Vid den yttersta domen blir Shaitan själv straffad i helvetet.

Helvetet förestås av änglar, som lyder under Gud.

Världen är alltså skapad så, att den utgör ett prov för människan. Gud skapade världen så för att se vilka människor som var värdiga paradiset. En människa, som valt fel väg, men kommer till insikt om detta före sin död och ber Gud om förlåtelse, kan hoppas på Guds nåd. Vid den yttersta domen är det för sent att ångra sina synder. En person, som är monoteist och lever ett liv fyllt av goda gärningar, men likväl förnekar att Muhammed är Guds profet, kommer oundvikligen till helvetet.

H 2. Inställningen till folktron

Ortodoxa koranlärde i Afganistan har en mycket strikt uppfattning av Islam. Inställningen till sådana religiösa företeelser, som inte är nämnda i Koranen eller traditionssamlingarna, men som existerar i afgansk folktro, är fientlig, ofta t.o.m. häftigt fördömande: tron på pari är vidskepelse, liksom även tron på "onda ögon"; det existerar inga magiska eller heliga tal; en människa kan aldrig få kunskap om framtiden, hur hon än bär sig åt; amuletter med koraninskriptioner skyddar inte mot djinner; helgonen har inga övernaturliga krafter; papperslappar med koraninskriptioner på kan inte bota några sjukdomar. Koranen är till för att läsas och inte för något annat (däremot kan en stark tro i vissa fall bota sjukdomar); "folktron omfattas bara av enkla okunniga människor".

H 3. Inställningen till andra religiösa grupper

Som nämnts, består grupp ett så gott som enbart av sunniter. Dessa sunniter har en tolerant inställning till shiiterna. Denna toleranta inställning gäller dock inte för ismailiterna och andra mindre shia-grupper utan endast för Ithna Ashariyya. Ismailiterna uppfattas inte ens som muslimer av ortodoxa koranlärde i Afganistan. Inställningen till de icke-islamska grupperna i landet (sikher, hinduer, mosaiska trosbekännare) är tolerant, så länge dessa icke försöker sprida sin religion eller offentligt ger uttryck för den.

H 4. Inställningen till sociala förändringar

Det faktum, att fler och fler människor får tillgång till utbildning i Afganis-

tan, betraktas i allmänhet som något positivt bland ortodoxa koranlärde. Men man anser, att undervisningen bör ges i första hand av mullas. Lärare, som inte är mullas, bör användas endast när det inte är möjligt att erhålla en mulla till tjänsten i fråga. Detta gäller främst för den lägre undervisningen. Att de personer, som undervisar på fackskolor och universitet, i många fall inte är mullas, accepterar man mera godvilligt. Ortodoxa koranlärde har sammanfattningsvis en positiv inställning till utbildning, så länge som islams särställning beaktas, genom kursplanens utformning och genom valet av lärare. Man motsätter sig heller inte principen om att kvinnor skall ha samma rätt till utbildning som män, även om man ofta anser, att det är onödigt för en kvinna att genomgå en högre utbildning. Däremot anser man, att kvinnor bör bära slöja, trots att det inte är motiverat av religiösa skäl. Ortodoxa koranlärde ser ingen motsättning mellan å ena sidan islams intressen och å andra sidan sådana företeelser som modernisering av jordbruket, industrialisering och modernisering och utbyggnad av sjukvården. Vad man vänder sig emot, bland de olika sociala förändringar, som för närvarande äger rum i landet, tycks endast vara reformeringen av lärarutbildningen samt att myndigheterna inom vissa områden stiftat nya lagar och därigenom ställt islamsk rätt i andra hand. Det bör tilläggas, att inställningen till sociala förändringar inte är fullt så enhetlig som inställningen till folktron och till andra religiösa grupper. Ett mindre antal av de främsta religiösa ledarna har en negativ inställning till sociala förändringar över huvud taget, oavsett om dessa förändringar påverkar islams ställning eller inte. I Wilber -62, lämnas följande uppgifter om de inflytelserikaste religiösa familjernas inställning till sociala förändringar: "A conservative attitude toward changes of any kind, in either religious or civil matters, characterizes the important religious families of Afghanistan /. . ./"[1]. Men som nämnts, är denna grupp inte i majoritet bland ortodoxa koranlärde, utan utgörs av endast ett fåtal indivier. Religiösa familjer innebär familjer varifrån ortodoxa koranlärde under många generationer rekryterats.

H 5. Inställningen till icke-religiösa ideologier

Ortodoxa koranlärde betecknar icke-religiösa ideologier antingen som kommunistiska eller som imperialistiska. Kommunism anses kännetecknande främst för Sovjetunionen, imperialism anses kännetecknande för U.S.A. Man anser, att dessa båda ideologier är materialistiska och därmed är de också oförenliga med islam. De är att betrakta som dess fiender. Man betonade, att man inte vände sig emot individer, som omfattade någon av dessa ideologier och inte heller emot vissa nationer, utan endast emot ideologierna som sådana.

H 6. Bymullas

Personerna i denna grupp utgörs av lägre religiösa funktionärer och vissa

lokala religiösa ledare. De flesta av dessa är mullas med ringa utbildning. De kallas här sammanfattningsvis för bymullas.

Inställningen till folktron. För de flesta av individerna i gruppen bymullas utgör föreställningarna om pari, onda ögon, magiska tal m.m., en integrerad del av religionen. De betraktar inte dessa företeelser som vidskepelse utan som en del av islam. Bymullas är ofta aktiva förmedlare av folktron genom de olika funktioner de utövar. Följande funktioner, som ligger inom folktrons område, utövas av bymullas: 1. Tillverkar och säljer amuletter, som skyddar mot djinner, de dödas andar och "onda ögon", 2. Fungerar som "djinnernas Herre", 3. Botar sjuka med hjälp av talmagi, böner och astrologi, 4. Förutsäger framtiden genom spådomar i handen, ibland kombinerade med astrologiska spekulationer. Dessa funktioner kan även utövas av personer, som inte är mullas. Utövandet av ovannämnda funktioner är beskrivet i kap. Folktro.

H 7. Inställningen till sociala förändringar

"The attitudes of the villagers usually reflect the beliefs and influence of the local mullas, such attitudes having crystallized during discussions in the local mosque. / . . . /. The influence of the mulla is most evident in local attitudes toward education. It appears that a majority of villagers oppose education beyond the elementary teaching of the maktab (=moskéskolan, min anm.) on the grounds that an educated person will not remain a good Moslem (educated young men have been called infidels when they returned to their villages wearing European clothes and going without turbans)"[2]. Citatet belyser det faktum, att bymullas ofta har ett betydande inflytande över de troendes attityder till olika företeelser och att majoriteten av befolkningen i byarna på landsbygden motsätter sig de utbildningsreformer, som nu genomförs i Afganistan. Denna allmänt negativa inställning till modern utbildning är typisk för bymullas. De attityder, som omfattas av afganer bosatta på landsbygden, tycks över huvud taget korrespondera nära med dem som omfattas av bymullas. Grupp ett motsätter sig endast, att icke-mullas tillsätts som lärare på de lägre undervisningsstadierna. Bymullas motsätter sig alla de förändringar, som gjorts inom utbildningsväsendet. De anser, att de traditionella moskéskolornas undervisning är tillräcklig: högre utbildning är inte bara onödig utan t.o.m. skadlig. Bymullas menar, att en hög utbildning förleder människorna till att överge religionen. Bymullas anser, att kvinnan inte behöver någon speciell utbildning, eftersom hennes uppgift är att sköta hemmet och uppfostra barnen.

Bymullas attityder till de sociala förändringar, som nu äger rum i Afganistan, är till övervägande del negativa. Förutom till reformeringen av utbildningsväsendet, tycks denna negativa hållning vara speciellt utmärkande för inställningen till moderniseringen av sjukvården. Bymullas anser ofta, att den moderna läkekonsten är någonting, som strider mot de princi-

per, som religionen lär ut. Att kurera sig enbart med hjälp av mediciner är att motsätta sig Guds vilja. Gud är den drivande kraften bakom allt och om en människa plågas av en sjukdom, är detta Guds sätt att utjämna hennes synder. Människan sonar alltså sina onda gärningar genom det lidande sjukdomen åsamkar henne. För att bli frisk bör den sjuke alltså inte försöka kurera sig enbart med hjälp av mediciner, utan vända sig till en mulla, som ber Gud vara barmhärtig och förlåga den sjuke dennes synder. Om sedan mullan eventuellt skulle föreskriva den sjuke någon örtmedicin, så är denna medicinering i enlighet med Guds vilja.

H 8. Inställningen till andra religiösa grupper

Som nämnts var den överväldigande majoriteten ortodoxa koranlärde sunniter. Bymullas finns procentuellt sett lika mycket bland shiiter som bland sunniter, enligt vad jag har erfarit. Sunnitiska bymullas tycks ha en tämligen tolerant inställning till shiiter i allmänhet. Samma gäller för shiitiska bymullas inställning till sunniter. I likhet med ortodoxa koranlärde så gäller denna tolerans inte ismailiterna och andra mindre shia-grupper. Ismailiterna betraktas inte som muslimer av sunnitiska bymullas, ibland inte heller av imamitiska bymullas. Även inställningen till de icke-islamska grupperna stämmer i stort sett överens med ortodoxa koranlärdes, alltså en tämligen tolerant inställning. Huruvida detta gäller även i de avlägsnare delarna av landsbygden, har, med utgångspunkt från mitt material, varit svårt att ta ställning till.

Följande citat behandlar gemene mans inställning till främlingar i Afganistan. Citatet har sitt intresse i detta sammanhang, därför att gemene mans attityder ofta överensstämmer med bymullas. Detta gäller, som tidigare nämnts, främst beträffande landsortsbefolkningen. "Not too many years ago fanaticism toward infidels was expressed in a number of conspicuous ways. For example, the visiting foreigner might be cursed and spat at on the streets and would certainly be isolated at meal times, though the laws of hospitality would protect the infidel were he to penetrate into provincial or tribal areas (except during a period of actual warfare against foreign elements). Nowadays travelers to Afghanistan report the latent hostility toward the foreign infidel seems almost to have vanished, even in remote areas"[3]. Som nämns i citatet, har den allmänna inställningen till främlingar förändrats. Enligt mina sagesmän var inställningen till främlingar öppet fientlig för ca 20—30 år sedan. Detta gällde främst bland landsortsbefolkningen, men det var även vanligt bland stora grupper av stadsbefolkningen. Huruvida denna inställning, som i citatet betecknas som "fanaticism", berodde på religionen är tvivelaktigt. I citatet tycks man vilja göra gällande, att så var fallet. Afganistans befolkning har mycket goda skäl för att betrakta främlingar som fiender. Under större delen av artonhundratalet och ännu in på nittonhundratalet utsattes landet för fientlighe-

ter från främst den brittiska kolonialmakten och i mindre omfattning även från Ryssland. Dessa fientligheter tog sig bl.a. uttryck i ett flertal invasioner av Afganistan, utförda av brittiska styrkor stationerade i Indien. Många blodiga slag utkämpades vid dessa tillfällen. Gränslinjerna mellan Afganistan och det brittiska kolonialimperiet i Indien drogs där britterna ville ha dem. En kort redogörelse för de anglo-afganska krigen lämnas i avhandlingskapitlet "Etniska grupper – historia". För en närmare redogörelse se Encyclopaedia Britannica, volym 1, sidorna 289–290 i 1956 års upplaga. Den tidigare existensen av främlingshat i Afganistan kan inte, enligt min mening, sägas vara ett säkert bevis på religiös fanatism. Snarare är det en naturlig följd av de historiska erfarenheter afganerna haft av utlänningar. Att detta främlingshat uttrycks i religionens formspråk är inte ett bevis på religiös fanatism. Detta är helt naturligt i en kultur, som i allt domineras av religionen.

Den indelning, som använts i detta kapitel beträffande de religiösa funktionärerna/ledarna, är helt naturligt att betrakta som ungefärlig. Det finns religiösa funktionärer, som är svåra att placera i endera gruppen eller som lika väl kunde placeras i båda grupperna. Men hus man än placerar dessa tveksamma fall, så rubbas inte det faktum att det existerar betydande skillnader i attityderna till olika företeelser mellan å ena sidan högt utbildade mullas i officiell ställning och å andra sidan mullas med ringa utbildning verksamma på landsbygden.

H 9. Typstudier

Nedan följer fem typstudier av personer tillhörande gruppen ortodoxa koranlärde respektive bymullas. De personer, som jag utvalt för beskrivning, är inte i alla avseenden karakteristiska för den grupp de tillhör. Men de värderingar, som de ger uttryck för, kan ändå i stort sett sägas vara typiska för dessa två gruppers synsätt. Orsaken till att just dessa personer utvaldes är främst den, att intervjuerna med dem var mycket ingående. Namnen är ej utsatta, på grund av att de berörda personerna önskat förbli anonyma. Detta var för övrigt en vanlig önskan från de flesta av mina informanter.

K.M., ortodox koranlärd. K.M. föddes i en liten by i Badakhshanområdets västligaste del. Han var närmare femtio år gammal och bodde vid tiden för intervjun i Kabul med sin enda hustru. Hans etniska tillhörighet var pashton och hans religion den sunnitiska formen av islam. Han hade som ung gått i lära hos en mulla i sin hemby. Så småningom hade han själv blivit betraktad som mulla av invånarna i området, detta efter att i över sex år gått som elev till ovannämnda mulla. Efter många års verksamhet som mulla i hembygden flyttade han till Kabul för att fortsätta sin utbildning. Han var då gift med sin nuvarande hustru. K.M. kom från en

ansedd familj i Badakhshan med goda kontakter i huvudstaden. I Kabul påbörjade han sina studier vid shariat-fakulteten, Kabuls universitet, och nådde efter en mycket kort studietid en hög ställning inom fakulteten. Denna snabba karriär berodde, förutom på en uppenbar intellektuell kapacitet (min värdering), på det höga anseende och den politiska makt, som hans föräldrar och farbröder hade.

K.M. var ytterligt strikt i utförandet av de religiösa plikterna. Han utförde bönerna vid exakt samma tidpunkt varje dag, trots att varje period för utövandet av bön är tämligen lång, för att möjliggöra tidsmässiga variationer. Han avbröt även intervjuerna med mig, om dessa inföll vid den tidpunkt då han brukade bedja. Det föreföll mig ibland som om han gjorde detta för att för mig demonstrera den stora vikt religionen hade för honom. Han betraktades som djupt religiös av sin omgivning och var väl utan tvekan det också. K.M. hade vid tidpunkten för intervjuerna ännu inte utfört vallfärden till Mecka, på grund av att han under många år varit sjuk och inte orkade med några fysiska ansträngningar utöver vad vardagslivet krävde. Hans största önskan, som han sade, var dock att få utföra vallfärden före sin död.

När jag träffade K.M. var denne i afganska ögon en rik man, som levde i ett stort eget hus och hade flera tjänare. Trots detta, hade han bara tagit sig en hustru, därför att, som han sade, "Gud tillåter mannen att ha flera hustrur men föredrager, att han bara har en". Han ansåg, att kvinnan borde bära slöja. Det var "en sed, som förtjänade att bevaras".

K.M.:s inställning till folktron var negativ; "Folktro är något som förekommer över hela världen jämsides med alla slags religioner. Överallt där oupplysta och fördomsfulla människor finns, finns folktron". "Se på dem som omfattar folktron här i Afganistan. Man finner inga upplysta människor bland dem". "Folktron hindrar människor från att få kunskap om Gud".

K.M. sade, att han inte hade något emot shiiterna i Afganistan. Dock, uppgav han ajälv, var mycket få i hans närmare bekantskapskrets shiiter. Han uttalade sig i mycket berömmande ordalag om de shiitiska ledare, som han tillfälligtvis träffat, och lovordade flera shiitiska koranlärde från Iran, vars böcker han läst. Hur stor reell betydelse dessa lovord egentligen hade är svårt att uttala sig om, eftersom han inför mig uppenbarligen ansträngde sig för att göra ett gott intryck. K.M. var, som överhuvudtaget ortodoxa koranlärde jag mötte i Afganistan, mycket mån om att göra ett gott intryck. Detta faktum misstänkliggör inte de uttalanden han gjorde i olika frågor, utan var helt enkelt något man fick ta med i beräkningen vid värderingen av intervjusvaren. Som nämnts tidigare, så var denna undersökning, enligt de afganska myndigheterna, den första officiella undersökning, som gjorts i rent religionsvetenskapligt syfte i landet, av en utlänning. Ortodoxa koranlärde var därför i de flesta fallen ytterst medvetna om, att de så att

säga representerade "islam i Afganistan". Ansträngningarna att göra ett gott intryck var alltså helt förståeliga.

K.M. menade, att ismailiterna inte var muslimer. Deras religion var en blandning mellan islam och kristendom. Han kände ingen ismailit personligen, men trodde att några av lärarna vid universitetet var ismailiter i hemlighet, fast de utgav sig för att vara imamiter. Han ansåg för övrigt att en av dessa män, som han namngav, var "en av Afganistans lärdaste män". K.M. umgicks inte med hinduer, sikher eller judar. Privat umgicks K.M. med personer från de flesta etniska grupperna i landet. Det avgörande för K.M.:s val av umgänge, enligt vad jag kunde erfara, var inte så mycket etnisk tillhörighet utan mer individernas sociala ställning och trostillhörighet (d.v.s. att de var sunniter).

I.M., koranlärd. I.M. föddes i Herat. Han var 41 år gammal, när jag träffade honom, men föreföll betydligt yngre. Han flyttade till Kabul i 25-årsåldern med sin enda hustru. I.M. var tadjik och trostillhörigheten var den imamitiska (ithna ashariyya) formen av shia. I.M. var en lärd man med omfattande kunskaper inom det religionsvetenskapliga fältet, inte bara beträffande islam utan även i hög grad beträffande kristendom, hinduism och buddhism. I.M. hade en objektiv syn på religiösa frågor. Han var den person, som mest liknade en västerländsk vetenskapsman i detta avseende bland dem jag kom i närmare kontakt med under min vistelse i Afganistan. I.M. hade under en kort period, några år tillbaka i tiden, varit medlem av parlamentet. När jag träffade honom, hade han en formellt sett hög post inom ett av departementen. I praktiken var denna post en reträttplats, som gav honom få möjligheter till politiskt maktutövande. Vid sidan av denna post sysslade I.M. med översättningar av religions- och samhällsvetenskaplig litteratur från persiska till dari men även från engelska till dari.

Bland sunnitiska koranlärde hade I.M. ett gott rykte som koranlärd och som en lysande offentlig talare. Men han betecknades också som en taktiskt skicklig politiker, som nått sin position, genom att vid lämpliga tillfällen vädja till gemene mans konservativa hållning i sociala och religiösa frågor. Ett egendomligt rykte som cirkulerade både bland sunniter och shiiter var, att han hade en ovanligt vänskaplig inställning till ismailiterna, ja, att han t.o.m. var ismailit själv i hemlighet. I.M. var medveten om detta rykte och uppgav till mig, att han inte var ismailit och heller aldrig varit det. I.M. menade, att ismailiterna i Afganistan inte i alla avseenden följde den ursprungliga ismailitiska läran. Han hade dock en relativt positiv syn på dem och påpekade, att man inte skulle bry sig om de dumma påståenden, som sunniterna gjorde om dem. I.M. hade en hög uppfattning om ismailiterna i Indien och då speciellt vad beträffar Agha Khans person. Han menade för övrigt, att orsaken till de afganska ismailiternas "förfall" låg hos deras inkompetenta ledare, främst då Shah Kayani. I.M. ansåg dock,

att ismailiterna i Afganistan självklart var att betrakta som muslimer och att personer, som ansåg något annat, gjorde detta på grund av okunnighet.

Angående folktron i Afganistan menade han, att den naturligtvis var av intresse som ett objekt för religionsvetenskapliga studier och att man inte kunde förebrå människor som trodde på sådana företeelser som t.ex. "onda ögon", pāri och helgons övernaturliga förmågor. Han trodde inte, att föreställningar av denna art omedelbart skulle försvinna bara på grund av ökad upplysning i skolorna. Det skulle ta mycket lång tid och fordra stora förändringar av hela det afganska samhället innan folktron på ett avgörande sätt skulle försvagas.

I.M. tycktes vara likgiltig för den etniska tillhörighet, som de personer hade, som han umgicks med. Det gemensamma för dem var, att de tillhörde Kabuls intellektuella elit. Detta innebar, att I.M.:s umgänge till övervägande del bestod av pashtoner och tadjiker. Jag hade goda möjligheter att studera I.M.:s relationer till andra individer, eftersom jag genomförde sammanlagt tio längre samtal med honom i skiftande miljöer. Man kan något tillspetsat säga, att han hade yrkespolitikerns attityd till de personer han mötte: en formell vänlighet, som tycktes omfatta alla. I.M. bemöttes med vördnad av gemene man.

Under samtalen med mig uttalade sig aldrig I.M. i frågor av kontroversiell politisk natur. Detta gällde t.ex. beträffande inställningen till olika icke-religiösa ideologier och inställningen till de stormakter, som gav lån och bidrag till landet. Detta berodde inte på ointresse för dessa frågor utan helt enkelt på den offentliga ställning, som han hade i det afganska samhället. Detta nödvändiggjorde naturligtvis en viss återhållsamhet i uttalanden av denna art. Jag fick ändå vid samtalen med honom den uppfattningen, att han var tämligen positivt inställd även till icke-religiösa ideologier och att han inte alls på samma sätt, som andra koranlärde jag mötte betraktade sådana ideologier som farliga för "den sanna religionen".

Det bör påpekas, att det är ställt utom allt tvivel, att I.M. var djupt religiös. Han talade ofta om vikten av en personlig gudstro och besökte regelbundet moskén där han bodde. Det fanns ingen person bland dem jag talade med som betvivlade I.M.:s religiositet, inte heller bland hans politiska motståndare. I.M. betraktade de sociala förändringar som nu sker i Afganistan som en nödvändighet för att hjälpa de fattiga och illitterata människorna till en bättre existens och för att stärka landets ställning gentemot fientligt sinnade makter (I.M. menar här förmodligen Pakistan). Han betraktade inte dessa sociala förändringar som en fara för islams ställning, så länge som de genomfördes under beaktande av islams särställning i Afganistan. Detta hade, i varje fall hittills, gjorts, menade han. I.M. gav inget bestämt svar på min fråga om hur de sociala förändringarna hade påverkat relationerna mellan sunniter och shiiter i landet.

S.H., bymulla. S.H. var en privatlärd mulla i 40-årsåldern, när jag träffade

honom i Kabul: etnisk tillhörighet pashton och trosbekännelse den sunnitiska formen av islam. S.H. föddes i Kandahar av fattiga föräldrar. Sin utbildning fick han av en mulla från Kandahar. Denna utbildning varade ca fem år. Därefter ansåg hans lärare honom färdigutbildad. S.H. gifte sig i sin hemstad och flyttade vid ca 25 års ålder till Kabul. Orsakerna till flyttningen framgick inte vid mina samtal med honom. När jag träffade honom, förestod han, tillsammans med två andra mullas, en liten moske i Kabuls utkant. Dessa mullas alternerade som försägare av bönen vid olika bönestunder. För detta fick han ingen lön utan gåvor i form av mat och kläder av de personer, som regelbundet brukade besöka denna moske. Gåvornas omfattning kunde variera ganska mycket från vecka till vecka. I allmänhet var de av den omfattningen, enligt vad S.H. själv uppgav, att de inte räckte till, för att han skulle kunna livnära sig enbart på dem. S.H. drygade ut sina inkomster genom tillverkning och försäljning av amuletter, som skulle skydda främst mot "onda ögon". S.H. spådde även i handen. Han hade specialiserat sig på att förutsäga sjukdomar, andra förutsägelser gjorde han inte.

S.H. menade, att det egentligen var bättre att vara mulla på landsbygden än i Kabul: på landsbygden blen en mulla behandlad på det respektfulla sätt, som tillkommer hans ställning, men inte i Kabul.

Det kan nämnas, att hans kunskaper om islam, enligt min mening, var tämligen begränsade. De bestod i huvudsak i att kunna rabbla upp koranverser utantill.

S.H. ansåg att shiiterna numer var goda muslimer, "eftersom de trodde på Profeten", men att de tidigare inte varit det. Ismailiterna var dåliga människor, som inte borde få sprida sin religion; fullständig sexuell lössläppthet förekommer bland dem; de smugglar guld och kontanter ur landet till Agha Khan i Bombay; byar, som behärskas av ismailiterna, är livsfarliga att besöka efter mörkrets inbrott. Allt detta enligt S.H.

Ovanstående påståenden var inte unika för S.H., utan florerade allmänt bland den stora massan av sunniter, enligt vad jag erfor.

S.H. umgicks privat så gott som enbart med pashtonska sunniter. Till hans närmare bekantskapskrets hörde även en hindu, som bodde i huset invid hans eget. Hans inställning till hinduer, kristna och judar var tämligen neutral och inte alls präglad av hätskhet såsom mot ismailiterna.

Beträffande inställningen till de övriga etniska grupperna, sade S.H., att huvudsaken var att man var sunnit, om man var pashton eller tadjik var betydelselöst. Att han själv enbart umgicks med pashtoner berodde på språkliga skäl, ansåg han själv. S.H. talade pashto men inte dari. Däremot talade han en relativt god engelska. Hur han lärt sig engelska framgick inte under våra samtal. Han hade i varje fall aldrig fått någon undervisning i ämnet i skolan.

Slutligen kan nämnas, att S.H. var en skicklig historieberättare, som folk

gärna lyssnade till. De historier han berättade tycktes sällan behandla religiösa spörsmål. De handlade mest om krigiska företag och hjältar ur Afganistans historia. Dessa berättelser uppskattades av åhörarna, därför att de var spännande till sitt innehåll och berättades på ett synnerligen suggestivt sätt med åtbörder och förklarande gester.

K.I., bymulla. K.I. var privatlärd mulla från Pahgmān-området, beläget nordväst om huvudstaden Kabul. Han verkade i en mindre by i området när jag träffade honom. K.I. var över 60 år gammal och hade enligt vad han själv uppgav bott hela sitt liv i detta område. Han var pashton och talade förutom pashto något litet dari. Trostillhörigheten var den sunnitiska formen av islam. Den utbildning han hade, hade han fått av sin far, som fram till sin död varit mulla i samma område. K.I. uppgav, att denna utbildning sträckt sig över en mycket lång tidsperiod, kanske 10 år. Det var hans far, som hade bestämt, att han skulle bli mulla och K.I. hade inte haft något att invända emot det. K.I. utövade följande funktioner i egenskap av mulla: han förestod byns moské, vilket var hans huvudsysselsättning. Han var där försägare av bönerna, utropare av bönestunderna och lärare. Han undervisade om Koranen och traditionssamlingarna och i någon mån även i läsning och skrivning. K.I. fungerade även som sjukdomsbotare. Sjukdomsbotandet skedde med böner men även med hjälp av vissa örtmedicin er. Han drev även ett litet jordbruk och ägde ett mindre antal getter och får. Sin försörjning fick han dock främst i egenskap av mulla. Lönen bestod av gåvor från byinnevånarna. Det rörde sig mest om jordbruksprodukter, kött och tyg. Mera sällan fick han pengar.

Nedan följer en redogörelse för K.I.:s inställning till religionen, andra etniska grupper och till omvandlingen av det afganska samhället: "Det finns bara en sann religion. Det är islam. Vad islam innebär finns klart angivet i Koranen och traditionssamlingarna. Det viktigaste för en muslim är att följa de religiösa föreskrifterna, nämligen att iakttaga bönestunderna, att iakttaga fastan och att ge allmosor till dem, som behöver det. Den, som förnekar att Muhammed är Guds profet, är oundvikligen dömd att komma till helvetet. Den mest avskyvärda av alla religioner är hinduismen. Hinduer bör inte få utöva sin religion i Afganistan. Kristendomen och judendomen är också falska religioner, men inte lika lågtstående som hinduismen. Man bör försöka omvända kristna och judar. Kristna och judar dyrkar en gud. Därför finns det ett visst hopp om, att de besinnar sig och övergår till islam. Alla muslimer är bröder. Det har ingen betydelse varifrån en människa kommer eller om hon är pashton, tadjik eller hazara. Shiiter är också goda muslimer även om de inte i alla stycken har förstått den egentliga innebörden i Koranen och traditionssamlingarna. Förr var det mycket stridigheter mellan sunniter och shiiter i Afganistan. Numera är detta sällsynt, i varje fall i detta område. Här finns inga ismailiter. De finns i Badakhshān och kring byn Kayān. Det finns även ett fåtal ismailiter i Kabul. De är inte

muslimer i och med att de inte följer föreskrifterna i Koranen. De ber inte och fastar inte. Ingen muslim umgås med dem. Det är farligt för en sunnit att bege sig till ismailiternas byar. Det är helt i överensstämmelse med den sanna religionen att bota sjuka med hjälp av böner. Det anges klart i Koranen och traditionssamlingarna. Likadant förhåller det sig med spådomar i handen, vallfärdandet till helgongravar och användandet av amuletter till skydd mot "onda ögon". "Pāri" finns överallt, men är svåra att få syn på, därför att slöjorna de bär har samma färg som omgivningen. Kanske finns de flesta "pari" i täta skogsområden. "Pari" bryr sig inte om människorna utan lever sitt liv för sig själva. Ibland kan de dock intressera sig för någon ung man eller ett barn och föra med sig denne till avlägsna områden. Den människa, som varit i en sådan kontakt med "pāri", förvandlas ibland själv till "pari".

Som kommentar till ovanstående uttalanden av K.I. bör för det första nämnas, att ordningsföljden i klarhetens tecken är ändrad av mig, så att de utgör en mera logisk enhet än vad de ursprungligen var. Även ordalydelsen är i några fall ändrad. För övrigt skall påpekas att i området där K.I. bodde fanns endast pashtoner och en mycket liten grupp tadjiker verksamma som hantverkare. De var alla sunniter. K.I.:s umgänge bestod alltså så gott som enbart av sunnitiska pashtoner. K.I. visste knappast någonting om icke-religiösa ideologier.

De förändringar av det afganska samhället, som beskrivits här i avhandlingen, var till stor del okända för K.I. Han visste att personer, som inte var mullas, tillsattes som lärare i de nya skolorna. Han menade, att ungdomen kunde vilseledas genom att dessa lärare inte visste tillräckligt mycket om islam. För övrigt hade han ingen uppfattning om vad de nya skolorna innebar. Han menade, att i stort hade mycket litet förändrats under hans livstid i det område där han bodde: relationerna till shiiterna hade blivit bättre och man hade infört en del nya methoder inom jordbruket. Intervjun med K.I. varade ca två timmar och genomfördes med hjälp av tolk eftersom K.I. inte kunde tala engelska.

K.A., blivande ortodox koranlärd. K.A. föddes i Kabul och var ca 20 år gammal, när jag träffade honom. Han befann sig i slutskedet av sina studier vid den statliga mullaskolan i Kabul. För ca fyra år sedan hade han blivit antagen som elev vid denna skola. Han hade nu ett drygt år kvar av sin utbildning. K.A. uppgav, att det alltid var många flera sökanden än antalet tillgängliga platser i skolan. Uttagningen skedde genom skriftliga och muntliga prov samt med utgångspunkt från tidigare formell utbildning. K.A. var pashton och tillhörde den sunnitiska grenen av islam. När K.A. hade avslutat sin mullautbildning, ämnade han fortsätta sina studier på akademisk nivå i islamitisk historia och dogmatik. Han menade, att den utbildning bymullas i allmänhet hade var mycket dålig. Om enbart statligt utbildade lärare/koranlärde undervisade i landets skolor, så skulle det in-

nebära ett avgörande slag emot all den vidskepelse, som bymullas vidarebefordrade till den unga generationen, ansåg K.A. Det skulle till stor del sätta stopp för bymullas möjligheter att sprida sådana falska läror som dem om pari, "onda ögon", tron på helgons övernaturliga förmågor, olika typer av förutsägelser och användandet av talmagi i en mängd olämpliga sammanhang. Men samtidigt påpekade han, att man inte fick glömma, att bymullas tidigare varit de enda kulturspridarna på landsbygden och att de lärt många generationer av afganer att hjälpligt läsa och skriva. Historiskt sett har de spelat en stor roll för vidarebefordrandet av den afganska kulturen, men den moderna tiden ställer andra krav på den afganske medborgaren och här räcker inte bymullas längre till. Numer är de ett hinder för utvecklingen av Afganistan och måste därför ersättas av modernt utbildade lärare, menade K.A.

K.A. betraktade moderniseringsprocessen som, i alla delar, absolut nödvändig för landet. Han menade, att motiven för genomförandet av moderniseringsprocessen i första hand var ekonomiska och att ideologiska motiv, såsom en bekännelse till de demokratiska idealen, mera var en biprodukt till dessa än ett mål i sig själv. Jag nämnde för K.A., att min personliga uppfattning i denna fråga var, att den afganska regimens målsättning var att i materiellt – tekniskt hänseende försöka efterlikna västvärlden, men att i ideologiskt-religiöst hänseende försöka värna om det ortodoxa islams och kungamaktens särställning, samtidigt som man gentemot omvärlden ville ge intrycket av att vara en i alla avseenden demokratisk stat. K.A. instämde i dessa synpunkter, men tillfogade att även om kungen hade en särställning i Afganistan, så innebar inte detta nödvändigtvis att demokratin sattes ur spel.

K.A. var inte speciellt intresserad av icke-religiösa ideologier. Han menade, att kommunismen var en lära, som aldrig skulle kunna bli en maktfaktor i Afganistan på grund av sin religionsfientlighet. Han ansåg också, att skillnaderna mellan rika och fattiga i landet inte var så stora, därför fanns det inget behov av kommunism. För övrigt ville han inte uttala sig om sin syn på USA och Sovjetunionen.

K.A.:s inställning till icke-islamska religioner var inte unik i något avseende utan liknade den, som omfattades av de flesta muslimer jag kom i kontakt med: De, som förnekar, att Muhammed är Guds profet, kommer oundvikligen till helvetet; den mest lågstående av alla religioner är hinduismen; kristna och judar är de, som står närmast islam och bör därför behandlas bättre; hinduer bör inte tillåtas att utöva sin religion offentligt i Afganistan; man bör anstränga sig till det yttersta för att omvända alla människor till islam, men naturligtvis endast med fredliga medel.

K.A. menade, att shiiter i allmänhet var goda muslimer om än inte i alla avseenden. Men man måste inse, att det låg i nationens intresse, att alla inre stridigheter, såsom tidigare och i någon mån även nu mellan sunniter

och shiiter, upphörde. K.A. kände, enligt vad han uppgav, inte till ismailiternas lära i detalj, men ansåg, att om det han hört i andra hand om dem var sant, d.v.s. att de inte bad, fastade o.s.v., måste man fördöma dem. K.A. tvivlade dock på att dessa rykten var sanna.

K.A. kan sägas representera den nya generationen av ortodoxa koranlärde i Afganistan med en positiv inställning till moderniseringsprocessen samt en tämligen tolerant inställning till icke-muslimer och shiiter baserad på insikten av att vissa kompromisser är nödvändiga i nationens intresse. Det bör kanske påpekas, att K.A. betraktades som en synnerligen framstående elev av sin lärare och att hans kunskaper om de sociala förändringar, som moderniseringsprocessen innebar, förmodligen var större än övriga elevers vid denna mullaskola.

Slutligen kan nämnas att K.A. var ogift och att hans umgänge främst bestod av övriga elever på skolan. K.A. uppgav för mig, att alla elever där var sunniter. Alla elever var dock icke pashtoner. Även tadjiker och uzbeker var representerade vid skolan.

I. Grundpelarna

Som bekant är de fyra viktigaste religiösa plikterna inom islam den rituella bönen, fastan, allmosan och vallfärden och de kallas tillsammans med tron på Allah och hans profet för islams fem grundpelare. Kapitlet beskriver utövandet av grundpelarna och hur de innehållsmässigt tolkas av officiella företrädare för statsreligionen i Afganistan. Dessa studier av utövandet av grundpelarna bildar grunden för en bedömning av omfattningen av eventuella sekulariseringstendenser i Afganistan. Angivna fakta i detta kapitel gäller inte för ismailiterna och övriga mindre shia-grupper i landet.

I 1. Den rituella bönen

Fem gånger dagligen ljuder kallelsen till den rituella bönen från moskeerna. Inom följande exakta tidsperioder på dygnet infaller de olika bönestunderna i Afganistan: 1. omedelbart före soluppgången. 2. 12^{30}–15^{30}. 3. 16^{30} till solens nedgång. 4. Omedelbart efter solnedgången. 5. En timme och en kvart efter solnedgången till midnatt. Det anses bäst att be så tidigt som möjligt under de aktuella tidsperioderna.

Den afganske muslimen ber i allmänhet exakt på den plats där han råkar befinna sig vid tidpunkten för bönen och uppsöker vanligen inte en moske, såvida den inte ligger i omedelbar närhet av platsen. Detta gäller inte vid fredagsbönen, då man alltid uppsöker en moske. Den rituella bönen iakttages strikt av så gott som alla afganska muslimer, enligt vad jag har erfarit. En afgansk muslim, som öppet negligerade bönerna, skulle omedelbart drabbas av svåra sociala konsekvenser varierande från utfrysning ur samhällsgemenskapen till att bli fängslad av polisen. Bönerna förutsätts kunna utföras av envar till skillnad från t.ex. vallfärden, därför blir de sociala följderna så allvarliga för den, som negligerar dem. Att bönestunderna uppfattas som viktiga visar även en sådan detalj, som att passagerarna på en buss har rätt, att be föraren stanna bussen, för att de skall kunna utföra sina böner[1]. Under fredagsbönen avstannar all verksamhet, all trafik står stilla på vägarna. Alla offentliga institutioner är stängda på fredagen och handeln i basarerna ligger nere. Under senare år har dock en del köpmän börjat ha öppet även under fredagen. Detta gäller endast i städerna. Afganska muslimer besöker inte dessa butiker under fredagen. De affärer, som har öppet under fredagen, är sådana, som vänder sig till utlänningar.

I 2. Fastan. Fastan varar hela månaden *Ramadan* och gäller från solens uppgång till dess nedgång. Det primära begreppet i denna religiösa plikt är avhållsamhet: från mat, dryck, tobak, sexuellt umgänge och världsliga

nöjen av olika slag. Alla afganska muslimer, som kan, skall fasta. Den, som utan giltig orsak bryter mot fasteföreskrifterna, kan fängslas av polisen och dömas till ett kort frihetsstraff t.ex. en veckas fängelse. Tidigare fanns i Afganistan en speciell ämbetsman, *mohtasib,* som hade till uppgift att kontrollera, att de rituella bönerna och fastan genomfördes enligt bestämmelserna. Denne ämbetsman, som tillsattes av myndigheterna, handhade inte andra typer av lagöverträdelser såsom stöld etc. Ämbetet försvann förmodligen i början av nittonhundratalet, uppgifterna angående tidpunkten varierade. Befriade från denna religiösa plikt är mycket unga och mycket gamla människor samt soldater i tjänst. Personer, som befinner sig på resa eller är sjuka just under Ramadan, kan fasta senare, när de avslutat resan eller tillfrisknat. Kroniskt sjuka, som av hälsoskäl inte kan fasta, skall kompensera detta med att betala extra allmosor. Om den sjuke är så fattig, att han/hon inte kan betala dessa extra allmosor, är han förlåten och har ändå samma värde i Guds ögon som de, som fastar. Ett annat sätt att kompensera fastan för dem som icke kan fasta, är genom böner. Under Ramadan läggs extra stor vikt vid bönestunderna. Att negligera bönerna under fastemånaden betraktas som en mycket allvarlig försyndelse mot islam. Huruvida fastan hålls strikt av afganska muslimer är helt naturligt mycket svårt att kontrollera. Alla officiella uppgifter anger att så är fallet (uttalanden av olika officiella religiösa ledare och funktionärer). Även afganska muslimer i allmänhet menar, att fastan hålls mycket strikt.

Fastans innebörd och funktion, enligt Ministry of Information and Culture, Afganistan: "Fastan är nämnd i Koranen och är en av islams religiösa plikter. Fastan skall utövas av alla muslimer enligt gällande regler. Fastan har, förutom att vara en religiös plikt, en mängd sociala och individuella fördelar: 1. När man fastar, förstår man hur svårt det är att svälta. Detta är det enda sättet, på vilket man kan få kunskap om hur de fattiga i samhället lider. När man på detta sätt blir medveten om de fattiga människornas svåra situation, blir man mer villig att hjälpa dem. 2. Man lär sig att utstå påfrestningar och lidande. 3. Vid många olika sjukdomstillstånd är det nyttigt att fasta (tarmsjukdomar, kroniska infektioner, högt blodtryck m.m.)". Punkt tre är förkortad i mitt återgivande av det uttalande som gjordes om fastan. Den medicinska aspekten betonades starkt i ovanstående uttalande i dess originalform.

I 3. Allmosan

Den obligatoriska allmosan, *zakat,* uppgår till ca en fyrtiondel av inkomster och tillgångar i pengar, varor, boskap, metaller m.m. I Afganistan finns två typer av skattesystem, en procentuell beskattning efter västerländsk modell och zakat. Det västerländska beskattningssystemet har inte kommit för att så småningom ersätta zakat, utan för att komplettera detta,

enligt de afganska myndigheterna: zakat kommer inte att försvinna så länge Afganistan är en islamsk stat.

Zakat betalas ofta direkt av givaren till de behövande. Ibland förmedlas allmosorna genom en mulla. Mullan samlar in pengarna — varorna från givarna och delar sedan själv ut dem till de fattiga eller så får en fattig person, som vänder sig till en mulla, en adress av denne, dit han kan vända sig för att få hjälp. Systemet med mullas som förmedlare av allmosorna är vanligast på landsbygden. Myndigheterna har rätt att kontrollera allmosegivandet, d.v.s. att uppsamla gåvorna och att dela ut dem, men gör det sällan. Zakat kan genom förmedling av myndigheterna ges till skolor och sjukhus. Vilka skall då ge zakat och vilka skall erhålla zakat? Några exakta bestämmelser för detta finns inte i Afganistan. Det principiella svaret på dessa frågor är, enligt ortodoxa koranlärda: Den, som är i besittning av mer än han behöver, skall ge zakat, den, som inte kan överleva utan hjälp, skall ha zakat.

Alla fattiga muslimer kan erhålla zakat, utom personer, som härstammar från Profeten, *sayyids*: Muhammed ville inte ha zakat för egen del, därför får inte heller sayyids det, även om de är fattiga. Zakat kan inte ges direkt till fattiga icke-muslimer, men kan ändå indirekt komma dessa till godo genom den zakat som ges till sjukhus och skolor.

Ministry of Information and Culture påpekar följande om zakat: 1. "Genom att ge allmosor stöder man de fattiga i samhället och upprätthåller den ekonomiska jämvikten mellan fattiga och rika. 2. Man hindrar de rika från att samla på sig förmögenheter och man motverkar ekonomiska monopolbildningar. 3. Man får fattiga och rika att känna mera samhörighet med varandra: de fattiga känner samhörighet med de rika, därför att de får gåvor av dem, de rika blir medvetna om det humanitära ansvar de har gentemot de fattiga". Något motstånd mot att betala zakat finns inte enligt ortodoxa koranlärde. Eftersom allmosegivandet är en av islams grundläggande plikter, kan man ju knappast vänta sig det heller. Att allmosan skulle medverka till en ekonomisk utjämning, vilket Ministry of Information and Culture uppger, är tvivelaktigt. Allmosan är en betydelselös faktor inom den ekonomiska strukturen i Afganistan av idag. I praktiken finns inga bestämmelser om vem som skall betala zakat. Det existerar i praktiken heller inte någon tillfredsställande kontroll över att man verkligen betalar en fyrtiondel av sina tillgångar. Allmosan är först och främst en religiös plikt. De ekonomiska konsekvenserna av denna religiösa plikt är obetydliga.

I 4. Vallfärden

Varje vuxen muslim, som har möjlighet därtill, skall åtminstone en gång i sitt liv genomföra vallfärden till Mekka. Undantagna från denna religiösa plikt är personer, som av hälsoskäl riskerar att få men av den och perso-

ner, som av ekonomiska skäl inte kan genomföra den. Vallfärden uppfattas som en mycket viktig del av islams lära bland ortodoxa koranlärde i Afganistan och åtnjuter även stor popularitet bland afganska muslimer i allmänhet. Antalet haddjis från Afganistan har ökat kraftigt under den senaste 20 åren. "*Haddji*" definieras som "en person, som ur djupet av sitt hjärta beslutat sig för, att genomföra vallfärden". En annan, mindre vanlig definition är "en person, som sett Guds hus". Den sistnämnda definitionen betraktas som felaktig av ortodoxa koranlärde i Afganistan. 1950 var det endast ett tusental haddjis från Afganistan. 1970 var det ca 13 000. Det finns två olika sätt att genomföra vallfärden på: med hjälp av de afganska myndigheterna och i egen regi. Myndigheterna delar varje år genom lottning bland de sökande ut ett visst antal officiella tillstånd för vallfärden. 8 000 av de 13 000 år 1970 hade ett sådant tillstånd. Det är alltid många fler, som vill ha tillstånd, än de, som får dem. En person, som haft turen med sig vid lottningen och fått tillstånd, får av myndigheterna hjälp med passhandlingar, arrangemang av resan, tillgång till fri medicin och läkarhjälp under färden samt hjälp med inkvarteringen i Mekka. Den afganska staten svarar också för eventuella ekonomiska förluster i samband med vallfärden, t.ex. om någon skulle förlora sin reskassa eller sina ägodelar. Själva resan betalas av den vallfärdande själv. De, som icke erhållit tillstånd, har full frihet att själva genomföra vallfärden, om de så önskar. År 1970 genomförde ca 5 000 afganer vallfärden på egen hand.

Afganska ismailiter har först under de senaste åren börjat vallfärda till Mekka i någon större utsträckning. De är fortfarande mycket få och de väljer ofta att genomföra den på egen hand. Orsakerna till detta har diskuterats i kapitlet Ismailiterna.

Religiösa ledare i Afganistan uppfattar inte det faktum, att endast afganska muslimer med någorlunda god ekonomisk ställning har råd att genomföra vallfärden såsom diskriminerande: "För den, som har råd, är vallfärden en rättighet och en skyldighet, för den som inte har råd, är den varken en rättighet eller en skyldighet. Om en människa är förmögen nog att genomföra vallfärden, är det Guds vilja". Om en person har råd och hälsa att genomföra denna religiösa plikt, men ändå inte gör det, betraktas det som mycket misskrediterande för honom. Om en person på ett överdrivet sätt och genom felaktiga metoder anstränger sig för att bli rik nog att kunna begå vallfärden t.ex. genom penningutlåning mot höga räntor, så sker det emot Guds vilja. Att vallfärda överdrivet många gånger anses också stå i strid med Guds vilja. En man, som har förmögenhet nog för att göra detta, skall istället ge zakat, för att möjliggöra för andra människor att utföra vallfärden. Var gränsen går mellan ett socialt meriterande antal gånger och ett överdrivet antal, är svårt att bestämma. Afganska muslimer i allmänhet anser att fem vallfärder är ett tecken på stor gudfruktighet, tio gånger anses som överdrivet. En haddji anses inte ha större värde i Guds

ögon än en icke-haddji. I praktiken uppkommer två sociala grupper genom vallfärden: haddjis och icke-haddjis. Att vallfärden har betydelse vid bestämmandet av en persons sociala status märks på det faktum, att en person, som vallfärdat, nästan alltid anger detta t.ex. på skylten till sin affär, på sin bil eller på sitt visitkort. Det är även märkbart genom den respekt och vördnad med vilken man talar om en person, som vallfärdat flera gånger. Man lämnar alltid plats för en haddji i moskén, även om den är överfull av människor.

Om en man är sjuk, kan han sända en annan person i sitt ställe för att utföra vallfärden. Det är dock inte samma sak som att själv utföra den. Värdet av en sådan ställföreträdande vallfärd anses osäker. Gud kan acceptera detta eller inte, det vet man ingenting om. För ställföreträdaren anses vallfärden inte ha någon religiös betydelse. Samma system tillämpas om en person dör utan att ha vallfärdat. Den dödes släktingar kan då betala en man för att göra vallfärden till Mekka för dennes räkning. Den, som utses till detta uppdrag, får inte vara släkt med den döde. Systemet med ställföreträdande vallfärd är tämligen vanligt i Afganistan, enligt mina sagesmän.

Ministry of Information and Culture skriver om vallfärden: "Islam är en social religion. Genom vallfärden träffas alla muslimska folk på en plats. Tillsammans utgör de en stor församling. Dt är mycket viktigt genom att det möjliggör åsiktsutbyte och ömsesidig förståelse mellan olika folk. Vallfärden är en social sammankomst på samma sätt som de fem dagliga bönerna, fredagsbönen och bönestunderna vid de stora muslimska högtiderna. De vallfärdande bär samma klädedräkt, träffas för samma syfte och följer samma föreskrifter. Ingen har några privilegier framför någon annan under vallfärden. De vallfärdande blir genom detta medvetna om att alla människor har samma värde och de inser vikten av att muslimska folk samarbetar och står enade".

Såsom en sammanfattning kan sägas, att de ovan beskrivna religiösa plikterna efterlevs strikt av en överväldigande majoritet av de afganska muslimerna. Denna slutsats är baserad i första hand på intervjumaterialet och i andra hand på direkta observationer. Ett stort antal intervjuer med afganer ur olika samhällsgrupper har gjorts i dessa frågor. De direkta observationerna gäller främst den rituella bönen. Intervjusvaren har kontrollerats i den mån detta har varit möjligt, t.ex. angående antalet haddjis år 1970 (genom de afganska passmyndigheternas statistik). Intervjusvaren har genomgående varit mycket samstämmiga beträffande utövandet av de religiösa plikterna. Inga väsentliga skillnader har iakttagits mellan olika samhällsgruppers svar. De intervjuade kan uppdelas i följande grupper: 1. Ortodoxa koranlärde. 2. Mullas med ringa utbildning. 3. Afganska intellektuella. 4. Övriga. Vad grupp ett inbegriper har redovisats i av-

handlingens inledning. Afganska intellektuellas attityd till de olika religiösa plikterna berörs i det avslutande kapitlet.

I 5. Titlar

Förutom beteckningen haddji finns även andra beteckningar/titlar, som har betydelse vid bestämmandet av en individs sociala status i Afganistan: "A very few of the most respected religious leaders are addressed as hazrat, inadequately translated as excellency or as highness. All individuals of sound religious learning and long practical exercise employ the term maulawi in front of their names"[2]. Som nämns i citatet är det ytterst få personer, som benämnes *hazrat*. För att benämnas hazrat räcker det t.ex. inte med att vara en framstående mulla, endast de absolut högsta ledarna i landet benämndes med denna titel. Personer, som anses härstamma från den andre kalifen, *Umār*, benämnes även hazrat. Maulawi är i första hand en beteckning på personer, som genomgått den statliga mulla-utbildningen. Beteckningen används ofta även för privatlärda mullas. En person, som anses härstamma i rakt nedstigande led från Profeten eller någon av de första kaliferna, benämnes också med en speciell titel: "Descendants of the prophet Muhammad are known as sayyids. Sayyids prefer to intermarry with other similar families. While a sayyid is respected by the public, there are families of poor sayyids who may rank considerably below the wealthy landlord of their district. In the past families of sayyids sometimes settled entire villages. It is believed that people claiming direct descent from Ali ibn abi Talib are known as khwajah"[3]. Som kommentar till ovanstående citat kan sägas, att få av de personer, som benämnes sayyid i Afgansitan, kan betecknas som fattiga, enligt mina sagesmän. Följande påstående, gjort av en afgan, anställd som uppassare vid ett hotell i Kābul, berör kanske något av problematiken kring användandet av denna titel: "Om en rik man säger, att han är en sayyid så tror alla på det, men om jag som är fattig skulle säga, att jag är en sayyid, så skulle ingen tro mig". Personer, som anses härstamma från den fjärde kalifen, Ali, benämnes inte khwaja, som nämndes i citatet, utan har samma titel som de, som härstammar från Profeten, alltså sayyid. Nedan följer de korrekta tituleringarna, såsom de används i Afganistan.

Sayyid: personer som anses härstamma från Muhammed eller Ali.
Khwaja: personer som anses härstamma från den förste kalifen *Abu Bekr*.
Hazrat: personer som anses härstamma från den andre kalifen *Umār*.
Personer, som anses härstamma från den tredje kalifen *Uthmān*, har ingen speciell titel i Afganistan. Skälet till det anges vara, att det funnits så få personer i Afganistan, som härstammat från denne kalif.

Afganska shiiter använder naturligtvis endast titeln sayyid, eftersom de inte erkänner de tre första kaliferna.

J. Moderniseringsprocessens följder för islam i Afganistan

Bymullas med ringa utbildning har som nämnts en negativ inställning till de förändringar, som moderniseringsprocessen innebär. Det är en i många stycken förståelig inställning. Bymullas traditionella ställning i det afganska samhället är direkt hotad genom de olika sociala förändringar som nu, visserligen långsamt, äger rum i Afganistan. Mullas monopolställning som lärare är bruten genom de utbildningsreformer, som genomförts: personer, som inte är mullas, tillsätts som lärare i de sekulariserade skolor, som uppstått vid sidan av de traditionella moskéskolorna. De mullas, som tillsätts som lärare i de nya icke-sekulariserade skolorna, är framför allt sådana, som genomgått den officiella mulla-utbildningen (vilket innebär att de är sunniter). Endast om det inte är möjligt att få en officiellt utbildad mulla till tjänsten, accepterar man en bymulla med privatutbildning. Mullas har tidigare varit de främsta och så gott som enda opinionsbildarna på landsbygden. Genom de nya statliga skolorna nås landsbygdsbefolkningen av de afganska myndigheternas inställning i olika frågor. Bymullas monopolställning som opinionsbildare är därmed bruten.

Som påpekats faller många av de funktioner som bymullas utövar inom folktrons område. Genom utövandet av dessa funktioner är bymullas aktiva förmedlare av folktron. Av detta framgår, att om folktrons ställning påverkas, så påverkas även bymullas ställning, liksom omvänt: om bymullas ställning i det afganska samhället förändras, så påverkas även folktrons ställning av detta. Folktrons betydelse i dess nuvarande utformning, har enligt samstämmiga uppgifter minskat under de senaste årtiondena. Tydligast är detta i fråga om helgonen och helgongravarna. Allt färre människor besöker de stora helgongravarna och helgondyrkans karaktär i Afganistan har förändrats i riktning mot den ortodoxa uppfattningen av helgonen, d.v.s. uppfattningen att helgonen inte besitter några övernaturliga förmågor. (Sufismens tillbakagång i landet har eventuellt ett samband med helgongravarnas minskande betydelse). De afganska myndigheterna betraktar, som nämnts, folktron som en fiende, inte bara till den sanna religionen utan även till moderniseringsprocessen. Myndigheternas propaganda mot folktron når fler och fler människor genom de nya skolorna, som upprättas på olika platser i landet. Detta är förmodligen den främsta orsaken till folktrons minskande betydelse. Genom folktrons tillbakagång försvagas även bymullas ställning. Utbildningsreformerna och etablerandet av de nya skolorna leder alltså både direkt och indirekt till ett försvagande av bymullas ställning i det afganska samhället: direkt genom att bymullas monopolställning som lärare och opinionsbildare på landsbygden bryts

och indirekt, genom att folktrons ställning försvagas, i och med att statens inställning till densamma når ut till fler människor. Att man låter sig påverkas av statens inställning i olika frågor beror förmodligen främst på den prestige och vördnad, som kungen personligen åtnjuter från de afganska medborgarnas sida: kungen förkroppsligar statsmakten i de flesta afganers ögon.

Även de förändringar, som moderniseringen och utbyggnaden av sjukvården inneburit, tycks i viss mån påverka bymullas ställning. Bymullan har traditionellt varit den person, som man vände sig till vid sjukdomsfall. Men nu finns även, om än på ett fåtal orter i landet, modern sjukvård att tillgå. Bymullans monopolställning som "sjukdomsbotare" är i och med detta bruten. Det bör påpekas, att det vid sidan av bymullas även finns andra specialister på sjukdomsbotande, vilka benämnes hakim (vis, klok). Dessa hakim är nära lierade med mullas och kan även själva vara mullas i en del fall. Som påpekats är antalet modernt utbildade läkare än så länge mycket litet och de sjukhus, som har uppförts, lider mestadels brist på både personal och teknisk apparatur. Landsbygdsbefolkningen vänder sig dock fortfarande i första hand till bymullas vid sjukdomsfall, först när ingen annan utväg återstår, vänder man sig till ett sjukhus. Hittills är det endast beträffande städerna, som man kan säga att mullas ställning som sjukdomsbotare har försvagats. Beträffande de övriga förändringar som moderniseringsprocessen har till följd inom jordbruk, handel, industri m.m., kan de knappast direkt påverka bymullas ställning. Indirekt och på lång sikt kommer bymullas ställning att påverkas genom sådana förändringar som utbyggnaden av kommunikationsnätet (vägar, flygförbindelser, press och radio). Genom dessa utbyggnader kommer staten med all sannolikhet att stärka sina positioner i de avlägsnare delarna av landet. Den afganska statsmaktens ideologiska inställning i olika frågor når då ut till medborgarna på ett helt annat sätt än tidigare. Den afganska statsmakten har haft stora problem med att kontrollera och nå de avlägsnare delarna av landet, vilket gjort det svårt, att på det lokala planet genomföra de beslut, som fattats centralt. Det faktum, att staten stärker kontrollen över landsbygden innebär som nämnts en fara för bymullas, på grund av statens inställning till folktron. Bymullas ställning tycks dock fortfarande vara tämligen stark på landsbygden, även om den har försvagats under de senaste tjugo åren. Man måste komma ihåg att moderniseringsprocessen än så länge bara är i sitt inledande skede och att dess sociala konsekvenser ännu inte slagit igenom helt. I städerna är mullas inflytande mindre och man kan även iakttaga vissa skillnader i attityderna till sociala förändringar mellan städernas befolkning och landsortens: stadsbefolkningen intar en positivare attityd än landsortsbefolkningen till främst den moderna utbildningen och modern sjukvård.

Mullas med officiell utbildning och i statlig tjänst befinner sig i en helt

annan position än bymullas. De vänder sig endast emot vissa begränsade inslag i moderniseringsprocessen, såsom tillsättandet av icke-mullas som lärare på de lägre undervisningsstadierna och stiftandet av nya lagar, vilket sätter den islamska rätten i andra hand. Beträffande denna grupps inställning till de övriga förändringar, som moderniseringsprocessen innebär, kan man säga, att den i stort sett sammanfaller med de afganska myndigheternas. Detta är helt naturligt, eftersom många mullas i denna grupp uppbär höga statliga ämbeten. Mullas med officiell utbildning och i statlig tjänst förefaller inte vara hotade av moderniseringen såsom den hittills har tett sig. Den enda förändringen för deras del är, liksom för bymullas, att monopolställningen som lärare är bruten. Bymullas ställning i det afganska samhället är, som påpekats, avhängig av folktrons ställning, medan den ställning, som mullas med officiell utbildning har, är beroende av det ortodoxa islams ställning i det afganska samhället. Moderniseringsprocessen tycks på nuvarande stadium inte innebära något hot för det ortodoxa islam, därför är inte heller officiellt utbildade mullas hotade av den. Vad som ifrågasätts genom de sociala förändringarna i Afganistan är inte det ortodoxa islam utan endast folktron. Man får en god bild av islams position i Afganistan av idag genom att undersöka om det föreligger sekularingstendenser i det afganska samhället och om andra ideologier håller på att växa sig starka på islams bekostnad. Som framgått av kapitlet Grundpelarna, efterlevs de religiösa plikterna strikt av en överväldigande majoritet av de afganska muslimerna. Den grupp, som man skulle kunna vänta sig att finna sekulariseringstendenser hos, är de högutbildade och kanske speciellt då hos de afganer, som utbildat sig utomlands. Area Handbook for Afghanistan uppger även att vissa sekulariseringstendenser är iakttagbara bland ett fåtal unga universitetsstuderande, inte på så vis att man tar avstånd från islams alla grundläggande dogmer, utan genom att man betraktar sådana företeelser som t.ex. fastan och allmosegivandet som oviktiga och därför inte utövar dem[1]. Denna inställning till religionen är inte den dominerande bland högutbildade afganska muslimer utan fastmer ett undantag även beträffande de afganer, som utbildat sig utomlands, enligt vad jag erfarit. (Det bör påpekas, att underlaget till ställningstagandet beträffande **universitetsstuderande** är något osäkert, eftersom det bygger främst på andrahandsuppgifter, d.v.s. universitetslärarnas uppfattning om sekulariseringstendenser bland studenterna). Något ideologiskt alternativ till islam förefaller inte att finnas i Afganistan för närvarande. Det finns ett litet antal socialister, främst bland de studerande vid Kabuls universitet, men på grund av sitt ringa antal, är de betydelselösa. Den socialism de förespråkar tycks inte vända sig emot religionen som sådan utan mer mot den konservatism, som bymullas står för. Islam är en självklarhet som ideologi och handlingsmönster i Afganistan. Den ideologi, som de afganska myndigheterna ger uttryck för genom moderniseringsprocessen, förefaller inte att stå i konflikt

med det ortodoxa islam. Beträffande de kommentarer som Ministry of Information and Culture ger till utövandet av de religiösa plikterna, kan det förefalla som om de religiösa motiveringarna till dessa skjuts i bakgrunden till förmån för sociala motiveringar. Att tolka detta som att de religiösa motiven betraktades som mindre viktiga i sammanhanget, vore ett misstag. Det är snarare så, att de religiösa motiven till utövandet av grundpelarna uppfattas som självklara av de afganska myndigheterna och därför inte kommenteras närmare i uttalandena. Det kan knappst heller ligga i regimens intresse att försvaga islams ställning, eftersom islam är en av de enande faktorer som nationen är uppbyggd på.

De motsättningar, som existerar, finns alltså inte i första hand mellan islam och andra ideologier, utan fastmer inom religionen, d.v.s. mellan det ortodoxa islam och folktron, mellan officiellt utbildade mullas och bymullas och mellan sunniter och shiiter. De två första motsatsparen är redan behandlade. Vad beträffar relationerna mellan sunniter och shiiter har konstaterats, att dessa har förändrats under de senaste årtiondena. För endast ca tjugo år sedan betraktade de afganska sunniterna inte sina shiitiska landsmän som muslimer, och de afganska shiiterna vågade inte offentligt ge uttryck för sin tro av rädsla för repressalier från sunniterna. Detta faktum gjorde naturligtvis även shiiterna fientligt inställda till sunniterna. I dag har sunniter och shiiter i Afganistan en relativt tolerant inställning till varandra. Huruvida denna förändring i de inbördes relationerna är ett resultat av moderniseringsprocessen, är svårt att direkt påvisa, men sannolikt är de förbättrade relationerna en följd av den ökade upplysning, som den moderna utbildningen inneburit. Många sunniter hade tidigare en mycket vag uppfattning av vad shiiternas lära innebar, liksom även shiiterna hade av sunniternas lära. Den ökade upplysningen innebär dock inte att alla motsättningar mellan sunniter och shiiter i Afganistan har försvunnit. En ytterligare orsak till de afganska sunniternas misstro mot landets shiiter, är de afganska shiiternas nära liering med sina iranska trosfränder. Detta har lett till en viss politisk skepsis mot shiiterna. När man betänker; att ett antal afganska shiiter öppet erkänner (för mig), att de hellre vill lyda under shahen av Iran, än under kungen av Afganistan, inser man att denna misstro knappast är helt obefogad. Det faktum att shahen av Iran skänker pengar till de afganska shiiterna bidrar knappast heller till att minska denna misstro. Det bör påpekas, att vad som i detta kapitel sagts om de afganska shiiterna, gäller endast imamiterna, alltså inte ismailiterna och andra mindre shia-grupper.

Sannolikt har alltså moderniseringsprocessen inneburit en förbättring av imamiternas ställning genom den ökade tolerans som den moderna utbildningen haft till följd. Men de förändringar, som moderniseringsprocessen inneburit, har inte varit enbart positiva för de afganska imamiterna. Som tidigare påpekats i avhandlingen tillsätts så gott som enbart sunnitis-

ka mullas som lärare i de nya skolor som staten uppfört, i den mån man över huvud taget tillsätter mullas som lärare. Detta sker även om skolan i fråga är förlagd till en plats där den omgivande befolkningen och därmed elevunderlaget i huvudsak består av shiiter. De afganska myndigheterna menar, att det inte beror på någon medveten diskriminering av shiiterna från deras sida, utan på att man vill ha mullas med officiell utbildning som lärare i de nya skolorna. Eftersom de officiella mulla-skolorna endast undervisar i sunnismens doktriner, får det till följd, att endast sunnitiska mullas har en officiell utbildning. Det finns naturligtvis även sunnitiska mullas som är privatlärda. Huruvida privatlärda sunni-mullas föredras som lärare framför shia-mullas, har inte gått att få några säkra upplysningar om. Moderniseringsprocessen förefaller inte hittills att ha påverkat de afganska ismailiternas position i förhållandet till andra religiösa grupper i landet i någon nämnvärd omfattning. De betraktas alltjämt med fientlighet av sunniterna och av en del imamiter. Den ökade upplysningen, genom de nya skolorna, har inte inneburit en tolerantare inställning till ismailiterna. Ökad kunskap om ismailiternas lära är förmodligen heller inte tillräckligt, för att den negativa inställningen till dem skall försvinna. I imamiternas fall innebar sannolikt denna ökade kunskap ett närmande mellan sunniter och imamiter, därför att de faktiska skillnaderna i läran mellan dessa grupper inte var större än att de kunde överbryggas. De afganska ismailiternas lära däremot skiljer sig så mycket från sunniternas och imamiternas att en ökad kunskap om den knappast skulle innebära ett närmande mellan ismailiterna och de övriga religiösa grupperna. Fullständig kunskap om ismailiternas lära skulle visserligen kunna innebära, att de värsta vanföreställningarna om dem försvann. Men kunskap är inte tillräckligt i detta fall. Vad som behövs är, en allmän liberalisering av attityderna till andra religionsutövare. Som nämnts motarbetar de imamitiska ledarna ismailiterna även av politiska skäl: de imamitiska ledarna är rädda för, att de nuvarande relativt goda förbindelserna mellan sunniter och imamiter skall försämras, genom att en del sunniter betraktar alla shiitiska grupper som en enhet. De imamitiska ledarna är därför noga med att officiellt alltid ta avstånd ifrån de mindre shia-grupperna.

Slutligen skall påpekas att de förändringar av religionens utformning och position som här beskrivits än så länge endast är i sitt inledande skede och därför inte alltid går att påvisa och förklara så exakt och uttömmande som önskvärt vore. Moderniseringsprocessen innebär inga plötsliga förändringar för religionens del utan en påverkan på lång sikt. Syftet med avhandlingen har varit att diskutera de konkreta förändringar, som hittills ägt rum för islam i Afganistan genom att sätta dem i relation till moderniseringsprocessen.

K. Kort sammanfattning

Moderniseringsprocessen har inneburit:

1. En försvagning av folktrons ställning, i varje fall i dess nuvarande utformning.
2. En förstärkning av officiellt utbildade mullas ställning, på bekostnad av bymullas ställning. Försvagandet av bymullas ställning står även i relation till försvagandet av folktron.
3. En förstärkning av sunnitiska mullas ställning i förhållandet till shiitiska mullas. I det stora hela innebär dock moderniseringsprocessen, genom utbildningsreformerna, även en försvagning av sunnitiska mullas maktposition.
4. Förbättrade relationer mellan sunniter och imamiter i allmänhet.
5. Ingen påvisbar förändring av ismailiternas eller de andra mindre shiagruppernas ställning i Afganistan.
6. Moderniseringsprocessen har ännu inte inneburit någon direkt påvisbar sekularisering.

L. The Consequences for Islam of the Process of Modernization in Afghanistan

As has been mentioned in the foregoing, the attitude of village mullahs with only slight education to the changes entailed in the modernization process is negative. The attitude is in many ways understandable. The various social changes that are at present, albeit slowly, taking place in Afghanistan imply a direct threat to the traditional position of the village mullah in the Afghan community. The monopoly position of the mullah as teacher is subverted by the educational reforms that have been carried out: persons who are not mullahs are appointed to teaching posts in the secularized schools that have been established by the side of the mosque schools. The mullahs who are appointed to teaching posts in the new non-secularized schools are above all those who have had the official mullah education (which means that they are Sunnits). Only if it is not possible to get an officially trained mullah for a post is a village mullah with a private education accepted. The village mullahs were formerly the chief and practically sole moulders of opinion in the rural areas. Through the new State schools the rural population is reached by the attitude of the Afghan authorities in different questions. The monopoly of the village mullah as a moulder of opinion is therewith broken.

As has already been pointed out, many of the functions exercised by the village mullahs belong to the sphere of popular belief. Through the exercise of these functions village mullahs are active mediators of the popular beliefs. From this it is evident that if the position of popular belief is affected, the position of the village mullah is likewise affected, and vice versa: if the position of the village mullah in the Afghan community is affected, the position of the body of popular belief in the community is also affected. The importance of popular belief in its present form has according to unanimous reports diminished in the last few decades. This is most apparent with respect to the saints and the shrines of the saints. The number of persons visiting the most important shrines is decreasing, and the character of hagiolatry has been changed in the direction of the orthodox view, viz, the view that the saints do not possess any supernatural gifts. (The decline of Sufism in Afghanistan may possibly be connected with the diminishing importance of the shrines consecrated to the saints.) As has been pointed out, the Afghan authorities regard popular belief as hostile, not only to the true religion, but also to the process of modernization. The official propaganda against popular belief reaches ever greater numbers through the new

schools currently being established in different parts of the country. This is presumably the chief cause of the lessening importance of popular belief. Through the decline of the latter also the position of the village mullah is weakened. The educational reforms and the establishing of the new schools thus lead both directly and indirectly to a weakening of the village mullah's position in the Afghan community: directly through the breaking of the monopoly formerly held by the village mullah in educational matters and in the moulding of opinion, and indirectly through the undermining of the body of popular beliefs due to the fact that the State attitude to the latter reaches an ever greater number of persons. That people allow themselves to be influenced by the State's attitude in various questions is presumably to be explained in the light of the personal prestige enjoyed by the King and the veneration in which he is held by his subjects: in the eyes of the majority of Afghans the King personifies the power of the State.

To a certain extent, moreover, the changes entailed in the modernization and development of sick-care appear to affect the position of the village mullah. Traditionally, the village mullah has been the person to whom people have turned in case of sickness. But now, even if only in a few districts, modern sick-care is available. The monopoly hitherto enjoyed by the village mullah is thus, here too, broken. It should be pointed out that by the side of the village mullahs there are other specialists in the art of healing called hakim (wise ones). These hakim are closely allied to the mullahs and may themselves also be mullahs in some cases. As has been observed in the foregoing, the number of qualified modern doctors is as yet very small, and the hospitals that have been erected suffer for the most part from a shortage of both personnel and technical apparatus. However, the inhabitants of the country districts still turn in the first place to the village mullah in case of illness, and only when there is no other recourse do they turn to a hospital for help. So far, it is only in the towns that the position of the mullah as a healer may be said to have been weakened. As regards the other changes accompanying the process of modernization in agriculture, trade, industry etc., these are scarcely able to affect the position of the village mullah. Indirectly and on a long view his position may be affected by such changes as the extension of the network of communications (roads, air-lines, press and radio). Through these developments the State will in all probability strengthen its positions in the remoter parts of the country. The ideological attitude of the Afghan Government in different questions will then reach citizens in quite another way than earlier. The Afghan Government has found it very problematic to control and reach the more remote parts of the country and this has made it difficult to implement on the local plane the decisions arrived at centrally. The circumstance that the State is strengthening its control over the rural districts implies a danger for the village mullahs owing to its attitude to popular belief. However, the po-

sition of the village mullah appears to be still rather strong in the country districts, even though it has been weakened in the last twenty years. It must be remembered that the modernization process is so far only in its preliminary stage and that the social consequences have not yet made themselves fully felt. In the towns the mullahs' influence is less, and one can also observe certain differences in the attitudes to social changes as between the urban and rural population: the town-dwellers take up a more positive attitude than do the country folk to, especially, modern education and modern sick-care.

Mullahs with official training and in government service are in a position completely different from that occupied by village mullahs. They oppose only certain specific elements in the modernization process, such as the appointment of non-mullahs to teaching posts at the lower educational levels and the passing of new laws giving second place to Islamic law. As regards the attitude of this group to the other changes entailed in the process of modernization, it may on the whole be said to coincide with that of the Afghan authorities. This is only natural, as many mullahs in this group hold high office in the Government. Mullahs with official training and holding office in the Government appear not to be threatened by modernization as this has hitherto manifested itself. The only change for them, as for the village mullahs, is that their educational monopoly is broken. The position of the village mullah in the Afghan community is, as has been pointed out, dependent on the position of popular belief, while the position held by the mullahs with official training is dependent on the position of orthodox Islam in the Afghan community. In its present stage the modernization process appears not to imply any threat to orthodox Islam and the officially trained mullah is not, accordingly, threatened by this process. What has been called in question by the social changes in Afghanistan is not orthodox Islam, but only the popular beliefs. One gets a good notion of Islam's position in Afghanistan of today by trying to ascertain whether there is a trend towards secularization in the Afghan community and whether other ideologies are gaining in strength at the expense of Islam. As has emerged from the chapter entitled The Basic Pillars, religious duties are strictly observed by an overwhelming majority of the Afghan Muslims. The group in which one might expect to find tendencies in the direction of secularization is that constituted by the well-educated, and here perhaps especially among the Afghans who have been educated abroad. Area Handbook for Afghanistan states, moreover, that certain tendencies towards secularization are observable among a few young university students, not that these young people dissociate themselves from all Islam's basic dogma, but that they regard such things as the Fast and the giving of alms as unimportant and do not, therefore, observe them[1]. This attitude to the religion is not the predominant one among highly educated Afghan

Muslims, rather is it the exception, even among the Afghans who have received their education abroad, according to what I have heard alleged. (It should be pointed out that the grounds for the view adopted with respect to **university students** are somewhat uncertain, as this view is based chiefly on statements by others, or more specifically the views held by the university teachers concerning tendencies in the direction of secularization among the students). There does not at present appear to be any ideological alternative to Islam in Afghanistan. There are a small number of Socialists, chiefly among those studying at Kabul University, but on account of their numerical weakness they are unimportant. The Socialism they advocate does not seem to object to the religion as such, but rather to the conservatism for which the village mullahs stand. As ideology and pattern for conduct in Afghanistan Islam is a matter of course. The ideology to which the Afghan authorities give expression through the process of modernization does not appear to be in conflict with orthodox Islam. As regards the comments the Ministry of Information and Culture makes on the observance of the religious duties, it may seem that the religious motivations are pushed into the background in favour of social motivations. To interpret this to mean that the religious motives are regarded as of minor importance in the context would be a mistake. Rather is it the case that the religious motives for the observance of the basic pillars are taken as self-evident by the Afgan authorities and they are for this reason not commented upon in the observations made. Nor can it be in the interests of the Government to weaken Islam's position, since Islam is one of the unifying factors on which the nation is based.

The oppositions that do exist are thus not in the first place between islam and other ideologies, but rather within the religion, i.e. between orthodox Islam and the popular belief, between officially trained mullahs and village mullahs, and between Sunnites and Shiites. The first two protagonists have already been discussed. As regards the relations between Sunnites and Shiites, it has been established that these have undergone a change in the last few decades. Only about twenty years ago the Afghan Sunnites did not regard their Shiitic countrymen as Muslims, and the Afghan Shiites did not dare to give public expression to their faith out of fear of reprisals from the Sunnites. This fact naturally made the Shiites, too, hostile to the Sunnites. Today Sunnites and Shiites in Afghanistan have a relatively tolerant attitude to each other. Whether this change in the relations between the two sects is a result of the modernization process is hard to prove conclusively, but the probability is that the improved relations are a consequence of the increased enlightenment implicit in modern education. Many Sunnites had earlier a very vague notion of what was implied in the doctrine of the Shiites, and the Shiites' notions of the doctrine of the Sunnites was, by the same token, equally vague. The increased enlightenment does not, ho-

wever, imply that all oppositions between Sunnites and Shiites in Afghanistan have disappeared. A further cause of the distrust felt by the Afghan Sunnites for the Shiites of the country lies in the Afghan Shiites' close alliance with their Iranian co-religionists. This has led to a certain political distrust of the Shiites. When it is remembered that a number of Afghan Shiites openly admit (to me) that they would rather be subject to the Shah of Iran than to the King of Afghanistan it is easily seen that this distrust is scarcely without justification. Nor does the fact that the Shah of Iran gives money to the Afghan Shiites help to diminish this distrust. It should be pointed out that what has been said in this chapter concerning the Afghan Shiites refers only to the Imamites, thus not to the Ismailites and other smaller Shia groups.

It is thus probable that the process of modernization has implied an improvement in the position of the Imamites through the increased tolerance resulting from modern education. But the changes entailed in the modernization process have not been only positive for the Afghan Imamites. As has earlier been pointed out in this dissertation, it is almost exclusively Sunnite mullahs who are appointed to teaching posts in the new schools established by the State, in so far as any mullahs at all are given jobs as teachers. This is the practice even if the school in question is located in a place where the local inhabitants and therewith the main body of the pupils consist chiefly of Shiites. The Afghan authorities allege that it is not on account of any deliberate discrimination against the Shiites on their part, but because it is desired to have mullahs with official training as teachers in the new schools. Since the official mullah schools only teach Sunnite doctrines the consequence is that only Sunnite mullahs have an official training. There are of course also Sunnite mullahs who have been privately taught. As to whether privately taught Sunnite mullahs are preferred as teachers to Shia mullahs, it has not been possible to get any definite information.

The modernization process does not so far appear to have affected the position of the Afghan Ismailites in relation to other religious groups in the country to any extent worth mentioning. They are still regarded with hostility by the Sunnites and by some Imamites. The increased enlightenment through the new schools has not led to a more tolerant attitude to the Ismailites. Nor, presumably, would increased knowledge of their doctrine be sufficient to cause the disappearance of the negative attitude to the Ismailites. In the case of the Imamites this increased knowledge has probably implied a rapprochement between Sunnites and Imamites, since the actual differences in doctrine as between these two groups have not constituted an unbridgeable gulf. The doctrine of the Afghan Ismailites, on the other hand, differs so much from those of the Sunnites and the Imamites that increased knowledge of it would scarcely lead to any rapprochement between the Ismalites and the other religious groups. A complete knowledge

of the doctrine of the Ismailites might, certainly, cause the disappearance of the crudest misapprehensions concerning them. But knowledge is in this case not sufficient. What is needed is a general liberalization of the attitudes to other religionists. As has already been mentioned, the Imamite leaders oppose the Ismailites also for political reasons; The Imamite leaders are afraid that the present relatively good relations between Sunnits and Imamites will deteriorate because a number of Sunnites regard all Shiitic groups as one entity. The Imamite leaders are therefore careful in official contexts always to dissociate themselves from the smaller Shia groups.

Finally, it should be observed that the changes in the form and position of the religion here described are as yet only in their preliminary stage, and it is thus not always possible to show and explain them as exactly and exhaustively as would be desirable. The process of modernization does not imply any sudden changes with respect to the religion, but an influence on a long view. The aim of the dissertation has been to throw light on the concrete changes that have so far taken place for Islam in Afghanistan by putting them in relation to the modernization process.

Brief Summary

The process of modernization has implied:

1. A weakening of the position of the popular body of belief, at least in its present form.
2. A strengthening of the position of officially trained mullahs at the expense of the position of the village mullahs. The weakening of the latter position is also related to the weakening of popular belief.
3. A strengthening of the position of Sunnite mullahs in relation to Shiitic mullahs. On the whole, however, the modernization process also implies, through the educational reforms, a weakening of the power of the Sunnite mullahs.
4. Improved relations between Sunnites and Imamites in general.
5. No demonstrable change in the position of the Ismailites or the other smaller Shia groups in Afghanistan.
6. The process of modernization has not yet implied any directly demonstrable secularization.

Fotnoter

Inledning

[01] Wilber 1968, sid. 107.

Teoretisk bakgrund

[1] Marx 1970, sid. 9.
[2] Mannheim 1957, sid. 132–140.
[3] Mannheim 1954, sid. 19.

Afganistan

[1] Demographic Yearbook 1968, sid. 1.
[2] Ibid., sid. 2.
[2a] Area Handbook for Afghanistan. ed. Harvey H. Smith. Washington 1969. sid. 13. (förkortas Smith 1969).
[3] Yearbook of International Trade Statistics 1969 sid. 37–41.
[4] The Kabul Times Annual 1970, ed. Sayed Khalil – Shafie Rahel. sid. 155–273. (Förkortas KTA, om inte särskild artikelförf. är angiven).
[5] Farhadi 1970, sid. 121–124.
[6] Gochenour 1965, sid. 4.
[7] Klimburg 1966, sid. 71.
[8] KTA, sid. XV.
[9] Stavenhagen 1972, sid. 21.
[9a] Newell 1972, sid. 32.
[9b] Newell 1972, sid. 32.
[10] Marx 1969, sid. 629.
[11] Eberhard 1967, sid. 417–422.
[12] KTA, sid. VII–XVII.
[12a] KTA, sid. VII–XVII.
[12b] Newell 1972, sid. 29.
[13] Barth 1959, sid. 6.
[14] Ibid., sid. 2.
[15] Ibid., sid. 2.

Etniska grupper

[1] Smith 1969, sid. 62.
[2] Ibid., sid. 63.
[3] KTA, sid. VIV.
[4] Smith 1969, sid. 66.
[4a] Ibid., sid. 67.
[5] Ibid., sid. 68.
[6] Afghanistan. ed. D.N. Wilber. New Haven 1956, sid. 45–46. (Förkortas Wilber 1956.)
[7] Smith 1969, sid. 72.
[8] Wilber 1956, sid. 48.
[9] Fletcher 1965, sid. 18.
[10] Wilber 1956, sid. 48.
[11] Smith 1969, sid. 74–75.
[12] Wilber 1956, sid. 50–51; Smith 1969, sid. 75; Wilber 1962, sid. 48.
[13] Smith 1969, sid. 75.
[14] Ibid., sid. 76.

[14a] Wilber 1956., sid. 51.
[14b] Krader 1963, sid. 130.
[14c] Ibid., sid. 131.
[15] Smitb 1969, sid. 70—72.
[16] Ibid., sid. 68.
[17] Ibid., sid. 69.
[18] Fletcher 1965, sid. 19.

Etniska grupper — Historia

[1] Fraser-Tytler 1967, sid. 17.
[2] Smith 1969, sid. 38.
[3] Ibid., sid. 38.
[4] Ibid., sid. 38.
[5] Ibid., sid. 39—40.
[6] Fraser-Tytler 1967, sid. 19.
[7] Smith 1969, sid. 39—40.
[8] Fraser-Tytler 1967, sid. 20.
[9] Smith 1969, sid. 40—41.
[10] Ibid., sid. 41.
[11] Ibid., sid. 41.
[12] Fraser-Tytler 1967, sid. 29.
[13] Smith 1969, sid. 42—43.
[14] Ibid., sid. 43—44.
[15] Ibid., sid. 44.
[16] Ibid., sid. 45.
[17] Fraser-Tytler 1967, sid. 47.
[18] Smith 1969, sid. 46—48.
[19] Ibid., sid. 49.
[20] Ibid., sid. 49.
[21] Ibid., sid. 49—50.
[22] Ibid., sid. 51.
[23] Ibid., sid. 54.
[24] Ibid., sid. 62.
[25] Fraser-Tytler 1967, sid. 47.

Moderniseringsprocessen

[1] Shalizi 1963, sid. 7.
[2] Smith 1969, sid. 268.
[3] Ibid., sid. 268—271.
[4] Ibid., sid. 320—321.
[5] Ibid., sid. 286—287.
[6] Ibid., sid. 122.
[7] Statistical Yearbook for Asia and the Far East 1970, sid. 18.
[8] Smith 1969, sid. 104.
[9] Ibid., sid. 127.
[10] Ibid., sid. 128.
[11] KTA, sid. XIV.
[12] Smith 1969, sid. 131—132.
[13] Ibid., sid. 136.
[14] Ibid., sid. 139—140.
[14a] Newell 1972, sid. 48.
[15] Shalizi 1963, sid. 7.
[16] Masannat 1969, sid. 51—54.

Islam i Afganistan

[1] Smith 1969, sid. 41.
[2] Wilber 1962, sid. 13.
[3] Smith 1969, sid. 41.
[4] Khudayar Kabuli 1970, sid. 98.
[5] Smith 1969, sid. 41–42.
[6] Ibid., sid. 159.
[7] Ibid., sid. 69.
[8] Ibid., sid. 157.
[9] KTA, sid. VII.
[10] Ibid., sid. VII.
[11] Wilber 1962, sid. 72.
[12] Ibid., sid. 74.
[13] Spain 1963, sid. 86.

Ismailiterna

[1] Gibb-Kramers 1953, artikeln Ismailiya.
[2] Ibid., artikeln Ismailiya.
[3] Schurmann 1962, sid. 120.
[3a] Hardy 1972, sid. 5.
[3b] Gibb-Kramers 1953, sid. 256.
[3c] Encyclop. of Islam, del I, sid. 1254.
[3d] Gibb-Kramers 1953, sid. 256.
[4] Morgenstierne 1954–1960, sid. 225.
[5] Kalami Pir. ed. and tr. by W. Ivanow. Bombay 1935, sid. XLI–XLII.
[6] Ibid., sid. XLIII.
[7] Ivanow 1952, sid. 71–72.
[8] Ivanow. A Guide ... 1933, sid. 7.
[9] Ivanow. Two early ... 1933, sid. 1.
[10] Ibid., sid. 4.
[11] Ibid., sid. 5.
[12] Ibid., sid. 5.
[13] Ibid., sid. 5.
[14] Ibid., sid. 7.
[15] Ibid., sid. 8.
[16] Ibid., sid. 8–9.
[17] Ibid., sid. 7.
[18] Ivanow. A Guide ... 1933, sid. 18.
[19] Ibid., sid. 18–19.
[20] Shihabud-din Shah 1933, sid. 1–27.
[21] Wensinck 1936, sid. 486.
[22] Morgenstierne 1954–1960, sid. 225; Ivanow, A Guide ... 1933, sid. 9; Hollister 1953, sid. 396.
[23] Huart 1913–1927, sid. 589.
[24] Biddulph 1971, sid. 119.
[25] Ibid., sid. 119.
[26] Ibid., sid. 121.
[27] Ibid., sid. 119–123.
[28] Karam 1939, sid. 73.
[29] Ivanow. A Guide ... 1933, sid. 9.
[30] Enz. des Islam. Del 2. sid. 144. art. Ghali. Leiden 1913–1927.
[31] Ferdinand 1959, sid. 11.
[32] Historical and Political Gazetteer of Afghanistan, sid. 159.

Folktro

[01] Newell 1972, sid. 28.
[1] Koranen, Zetterstéen 1917, sid. 194.
[2] Ibid., sid. 390.
[3] Ibid., sid. 405.
[4] Ibid., sid. 413.
[5] Ibid., sid. 450–451.
[5a] Efter Zetterstéens numrering.
[6] Smith 1969, sid. 160.
[7] Wilber 1956, sid. 429–430.
[8] Zbinden 1953, sid. 3, 4, 37, 48.
[9] Zwemer 1920, sid. 130.
[10] Stieglecker 1962, sid. 658.
[11] Kriss-Heinrich 1960, band 2, sid. 16.
[12] Koranen, Zetterstéen 1917, sid. 223.
[13] Wilber 1956, sid. 431.
[14] Ibid., sid. 430.
[15] Ibid., sid. 430.
[16] Ibid., sid. 429.
[17] Enzykl. des Islam, del 1, sid. 1021, art. Diw. Leiden-Leipzig 1908–1913.
[18] Wilber 1956, sid. 430–431.
[19] Wikman 1961, sid. 11.
[20] Snoy 1965, sid. 119.
[21] Snoy 1964, Del 2, sid. 668.
[22] Wilber 1956, sid. 431.
[23] Kriss-Heinrich 1960, sid. 15.
[24] Seligmann 1910, del 1, sid. 86.
[25] Ibid., sid. 17.
[26] Koranen, Zetterstéen 1917, sid. 444.
[27] Ibid., sid. 485.
[28] Seligmann 1910, del 2, sid. 168.
[29] Paret 1958, sid. 56.

Mullas

[01] Newell 1972, sid. 23.
[01a] KTA, sid. 368.
[1] Elphinstone 1819, Vol. 1, sid. 346.
[2] Ibid. sid. 344–345.
[3] Wilber 1952, sid. 43–44; Wilber 1956, sid. 393.
[4] Smith 1969, sid. 165.
[5] Wilber 1956, sid. 393.
[6] Baljon 1969, sid. 142.
[7] KTA, sid. 372–373.

Världsbilder hos religiösa funktionärer/ledare

[1] Wilber 1962, sid. 72.
[2] Ibid., sid. 73–74.
[3] Ibid., sid. 74.

Grundpelarna

[1] Baljon 1969, sid. 143.
[2] Wilber 1956, sid. 398; Wilber 1962, sid. 72.
[3] Wilber 1956, sid. 398.

Moderniseringsprocessens följder för islam i Afganistan

[1] Smith 1969, sid. 163.

Litteratur

Afghanistan: ed. Donald N. Wilber. Medförfattare: Elizabeth Bacon, Charles A. Ferguson, Peter G. Franck, Pieter K. Roest, D.N. Wilber, New Haven 1956.

Afghanistan. Its people, its society, its culture. ed. D.N. Wilber. Medförfattare: Elizabeth Bacon, Charles A. Ferguson, Peter G. Franck, Pieter K. Roest, D.N. Wilber, A.A. Michel. New Haven 1962.

Area Handbook for Afghanistan: ed. Harvey H. Smith. Medförfattare: D.W. Bernier, F.M. Bunge, F.C. Rintz, Rinn-Sup Shinn, S. Teleki. Washington 1969.

Baljon, J.M.S.: Islam in Afghanistan, India and Pakistan. Religion in the Middle East. ed. A.J. Arberry. Volym 2. Cambridge 1969.

Barth, F.: Political Leadership among Swat Pathans. London 1959.

Beals-Hoijer: An Introduction to Anthropology. New York 1953.

Biddulph, J.: Tribes of the Hindoo Koosh. Graz 1971. Eftertryck av utgåva år 1880 Calcutta.

Demographic Yearbook. United Nations 1968.

Eberhard. W.: Settlement and social change in Asia. Volym 1. Hongkong 1967.

Elphinstone, Montstuart: An Account of the Kingdom of Caubul and its Dependencies in Persia, Tartary and India. Volym 1. London 1819.

Farhadi, A.G. Ravan: Languages. The Kabul Times Annual 1970. ed. Sayed Khalil-Shafie Rahel. Kabul 1970.

Ferdinand, Klaus: Preliminary Notes on Hazara Culture. Historisk-Filosofiske Meddelelser 37, no 5. Köpenhamn 1959.

Fletcher, Arnold: Afghanistan. Highway of Conquest. New York 1965.

Fraser-Tytler: Afghanistan. A Study of Political Developments ... 3 ed. London 1967.

Gibb, H.A.R.-Kramers, J.H.: Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden 1953.

Gochenour, T.S.: A New Try for Afghanistan. The Middle East Journal 19. Washington 1965.

Haig, T. Wolseley: Afghanistan. Encyclopaedia Britannica. Volym 1. London 1956.

Hardy, P.: The Muslims of British India. Cambridge 1972.

Historical and Political Gazetteer of Afghanistan. Del I., ed., by L.A. Adamec. Graz 1972.

Hollister, J.N.: The Shia of India. London 1953.

Huart, C L.: Diw. Enzyklopaedie des Islam. Del I. Leiden-Leipzig 1908—1913.

Huart, Cl.: Ismailiya. Enzyklopaedie des Islam. Del 2. Leiden 1913—1927.

Ivanow, W.: A Guide to Ismaili Literature. London 1933.

Ivanow, W.: Two Early Ismaili Treatises. Islamic Research Association no 2. Bombay 1933.

Ivanow, W.: Brief Survey of the Evolution of Ismailism. The Ismaili Society Series B. no 7. Bombay 1952.

Kalami Pir, ed. and tr. by W. Ivanow. Islamic Research Association no 4. Bombay 1935.

Karam, Mirza: The Sect of the Ali Ilahis or the Ahl-i-Haqq. The Moslem World. Volym 29. London 1939.

Khudayar Kabuli: A Historical Sketch of Afghanistan. The Kabul Times Annual 1970. Kabul 1970.

Koranen. I översättning av K.V. Zetterstéen. Stockholm 1917.

Krader, L.: Peoples of Central Asia. The Hague 1963.

Kriss, E. – Kriss-Heinrich: Volksglaube im Bereich des Islam. Band 2. Wiesbaden 1960.

Klimburg, Max: Afghanistan. Wien 1966.

Mannheim, Karl: Man and Society in an Age of Reconstruction, tr. by E. Shils. London 1954.
Mannheim, Karl: Systematic Sociology. London 1957.
Marx, Karl: Kapitalet. Första boken. Kritik av den politiska ekonomin. I översättning av J. Bohman. Uddevalla 1969.
Marx, Karl: Till kritiken av den politiska ekonomin. I översättning av Bertil Wagner. Stockholm 1970.
Masannat, G.: Development and Diplomacy in Afghanistan. Journal of Asian and African Studies. Volym 4. no 1. Januari 1969. Leiden-Toronto.
Morgenstierne, G.: Afghanistan. Encyclopaedia of Islam. ed. Gibb-Kramers–Levi–Provençal. Volym 1. Leiden-London 1954–1960.
Newell, Richard S.: The Politics of Afghanistan. New York 1972.
Paret, Rudi: Symbolik des Islam. Stuttgart 1958.
Schurmann, H.F.: The Mongols of Afghanistan. S-gravenhage 1962.
Seligmann, S.: Der böse Blick und verwandtes. Del 1 och 2. Berlin 1910.
Shalizi, Abdusattar: Problems and Characteristics of Afghanistan's Internal Development. Review of International Affairs. Volym 14, no 308. Belgrad 1963.
Shihabud-din Shah al-Husayni: Risala dar Haqiqati Din – True Meaning of Religion, tr. by W. Ivanow. Islamic Research Association No 3. Bombay 1933.
Snoy, Peter: Feldbestellung in Mundschan. Festschrift für Ad. E. Jensen. Del 2. München 1964.
Snoy, Peter: Nuristan und Mungan. Tribus 14. Stuttgart 1965.
Spain, J.W.: The Pathan Borderland. The Hague 1963.
Statistical Yearbook for Asia and the Far East. United Nations 1970.
Stavenhagen, R.: De sociala klasserna i jordbrukssamhället. Uddevalla 1972.
Stieglecker, H.: Die Glaubenslehren des Islam. München-Wien 1962.
Tingsten, Herbert: Den svenska socialdemokratins idéutveckling 1 och 2. Stockholm 1967.
Wensinck, A.J.: Mawla. Enzyklopaedie des Islam. Del 3. Leiden 1936.
Wikman, K. Rob. V.: Introduction, i "The Supernatural Owners of Nature", ed. Åke Hultkrantz. Stockholm Studies in Comparative Religion. Volym 1. Stockholm 1961.
Wilber, D.N.: The Structure and Position of Islam in Afghanistan. The Middle East Journal 6. Washington 1952.
Wilber, D.N.: Annotated Bibliography of Afghanistan. New Haven 1968.
Yearbook of International Trade Statistics. United Nations 1969.
Zbinden, Ernst: Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube. Stuttgart 1953.
Zwemer, Samuel M.: The Influence of Animism on Islam. London 1920.

Kartor

Afghanistan. Hämtad ur Fraser-Tytler: Afghanistan. A Study of Political Developments in Central and Southern Asia, 3 ed., New York–Toronto 1967.

Afganistan: provinsindelning. Hämtad ur The Kabul Times Annual 1970. Ed. Sayed Khelil–Shafie Rahel. Kabul 1970.

Centrala Afganistan, från The Army Map Service, U.S. Army Series 1301. Sheet NI 42, Washington D.C. 1956.